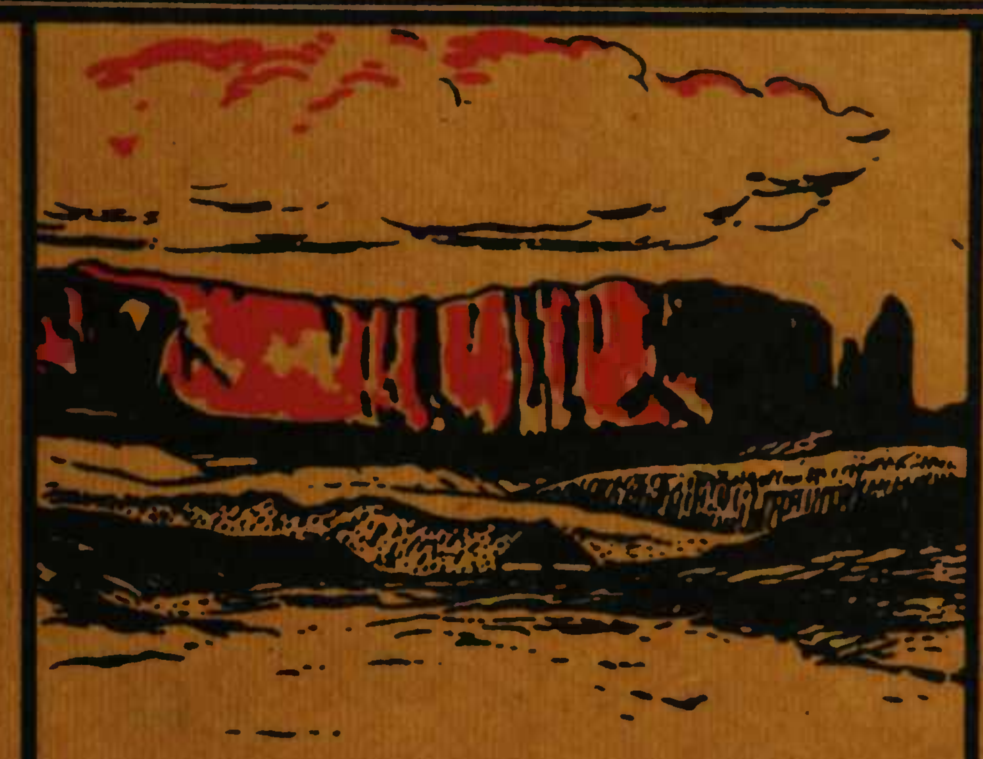
Theodor Koch-Grünberg



VOM ROROIMA ZUM ORINOCO

BAND III

STRECKER UND SCHRÖDER
VERLAG IN STUTTGART


Ie ne fay rien
sans
Gayeté
(Montaigne, Des livres)
Ex Libris
José Mindlin

Tafel 1



Heimkehr mit Brennholz, Taulipáng.

VOM ROROIMA ZUM ORINOCO

ERGEBNISSE EINER REISE IN NORDBRASILIEN UND VENEZUELA IN DEN JAHREN 1911—1913

UNTERNOMMEN UND HERAUSGEGEBEN
IM AUFTRAGE UND MIT MITTELN DES
BAESSLER-INSTITUTS IN BERLIN

VON

THEODOR KOCH-GRÜNBERG



DRITTER BAND:

ETHNOGRAPHIE

MIT 66 TAFELN, 16 ABBILDUNGEN IM TEXT, EINER KARTE UND MUSIKBEILAGEN

VERLAG STRECKER UND SCHRÖDER IN STUTTGART
1923

DIE ZEICHNUNGEN IN DIESEM BANDE SIND VON HERMANN DENGLER, EMMA MAYER, WILHELM VON DEN STEINEN UND ELISABETH WEBER

DRUCK VON STRECKER UND SCHRÖDER IN STUTTGART

INHALTSVERZEICHNIS

VERZEICHNIS DER TAFELN, TEXTABBILDUNGEN UND KARTE

Tafeln

Abbildungen

Karte

LAUTLEHRE

für die fremdsprachlichen Texte und die im deutschen Text vorkommenden indianischen Namen

Vokale:

a, e, i, u — wie im Deutschen.

o — gewöhnlich offen, ähnlich dem portugiesischen *o*.

ą — zwischen *a* und *o*, ähnlich dem englischen *a* in *walk*.

ų — zwischen *u* und *o*.

ẹ — reduziert, am vorderen Gaumen hervorgebracht; zu *i* hinneigend, besonders im Auslaut.

ę — offen, ähnlich dem deutschen *ä*, dem französischen *è*.

ȩ — dumpf, ähnlich dem englischen *u* in *hut*, bisweilen vom deutschen *u* kaum zu unterscheiden.

ai, au, oi — beide Vokale werden getrennt gesprochen.

ai̯, au̯, oi̯ — diphthongische Laute; ebenso, wenn der zweite Laut den Akut hat, z. B. *aí, aú*.

á — Wortakzent.

ā — Länge. Wo der Längsstrich fehlt, werden die Vokale mehr oder weniger kurz ausgesprochen.

ă — sehr kurz.

ã — nasaliert. Alle Vokale kommen nasaliert vor.

w — konsonantisches *u*, wie das englische *w* in *water*.

y — konsonantisches *i*, wie das englische *y* in *youth*.

( ) — eingeklammerte Vokale sind stark reduziert, bisweilen kaum hörbar.

Konsonanten:

b, p, k, m, n, s, t — wie im Deutschen.

d — im Inlaut wie im Deutschen, im Auslaut sehr weich.

f^h — zwischen *f* und *h*.

g — im Inlaut wie im Deutschen, im Auslaut sehr weich.

h — deutsches *h* in *haben*.

x — gutturaler Reibelaut, ähnlich dem spanischen *j* oder einem leichten deutschen *ch*, z. B. in *nach*.

x̑ — ähnlich dem deutschen *ch* in *nicht*.

l — zwischen *l* und *r*, ähnlich dem rollenden polnischen ł.

r — rollend, vom rollenden *l* kaum zu unterscheiden.
r und *d* — im Yekuaná kaum voneinander zu unterscheiden.
z — weicher *s*-Laut.
ẓ — ähnlich dem englischen *th*, aber weicher; zwischen englischem *th* und *y*.
ž — französisches *j* in *jeter*.
š — deutsches *sch*, französisches *ch* in *chercher*.
ṅ — deutsches *ng* in *Engel*.
( ) — eingeklammerte Konsonanten sind stark reduziert, bisweilen kaum hörbar.
' — der Apostroph bezeichnet ein eigentümliches Stocken im Wort, wie wenn der vorhergehende Laut in der Kehle stecken bliebe. Es ist ein laryngaler, stimmloser Explosivlaut, der bald als Pause, bald als stark reduziertes *e* empfunden wird, bald wie eine leichte Verdoppelung des vorhergehenden Vokals klingt. Er ersetzt wohl vielfach einen ausgefallenen Vokal.

VORWORT

In diesem Bande will ich berichten, was ich von der materiellen und geistigen Kultur einiger Stämme Nordbrasiliens und Südostvenezuelas, zwischen Rio Branco und Orinoco, gesehen und erfahren habe. Ich bin mir wohl bewußt, daß es in mancher Hinsicht nur Bruchstücke sein können, die aber ihren Wert behalten werden, weil die Zersetzung dieser Völker und ihrer Kultur rasch vor sich geht.

Die ethnographischen Sammlungen von dieser Reise befinden sich in den Völkermuseen von Berlin, Hamburg und Leipzig, einzelne Stücke auch in Privatbesitz. Den Herren Direktoren Professor Dr. Max Schmidt, Professor Dr. Thilenius, Professor Dr. Weule und dem Abteilungsleiter Herrn Dr. Fritz Krause bin ich für ihr liebenswürdiges Entgegenkommen und ihre Hilfsbereitschaft zu Dank verpflichtet.

Den meisten Dank schulde ich den Herren Verlegern, die mit einem Idealismus und einem Mut, der in dieser Zeit doppelt anzuerkennen ist, die weitere Herausgabe dieses Werkes ermöglichen.

Schwer ist es, in die Seele eines Menschen, eines Volkes einzudringen. Wieweit mir dies gelungen ist, sollen die folgenden Blätter zeigen.

Stuttgart, Februar 1923.

Theodor Koch-Grünberg

DAS LAND UND SEINE BEWOHNER

Die Wohnsitze der Stämme, deren Kultur hier behandelt werden soll, liegen etwa zwischen dem 3° und 5° n. Br. und zwischen dem 60° und 68° w. L. v. Greenw. Dieses Gebiet erstreckt sich vom Rio Branco-Uraricuéra nach Norden bis zum Roroíma und nach Westen bis zum Orinoco und zerfällt in zwei scharf geschiedene Teile, Baumsavanne im Osten und tropischen Regenwald im Westen. Die zusammenhängende Baumsavanne reicht westlich bis zur großen Insel Maracá des Uraricuéra. Von da westwärts bis zur Paríma-kette, der Wasserscheide zwischen Uraricuéra und Orinoco, und darüber hinaus findet sich geschlossenes Urwaldgebiet, das am mittleren und unteren Ventuarí von baumarmen Savannen abgelöst wird. Der charakteristische Baum dieser Savannen ist die Miritípalme, Mauritia flexuosa, die vereinzelt oder in Gruppen den Lauf der Flüsse und Bäche begleitet und durch ihre vornehme Schönheit — sie wird über 100 Fuß hoch — das Auge erfreut. Ihre Fasern und Blätter werden von den Indianern zu mancherlei Arbeiten benutzt. Neben ihr verleiht die Curatella americana (L.) der Savannenregion ihr Gepräge. Im Gegensatz zu jener stolzen Palme, die überall feuchten Boden anzeigt, ist die Curatella der vorherrschende Baum der niederen, trockenen Savanne. Ihre Bedürfnislosigkeit äußert sich in dem krüppelhaften Wuchs, den gleichmäßig gezackten, mit korkartig zerrissener Rinde bedeckten Ästen und den harten, rauhen Blättern, die von den Indianern zum Polieren ihrer Waffen und Geräte benutzt werden[1].

Dieses riesige Gebiet ist äußerst spärlich bevölkert. Die Siedlungen der Indianer liegen oft mehrere Tagereisen weit voneinander; ja, es gibt gewaltige Strecken, wie der Mittel- und Oberlauf des Uraricuéra, die, abgesehen von kleinen Horden streifender Indianer, heute ganz menschenleer sind. Stets finden sich die Siedlungen in der Nähe eines Wasserlaufes auf höherem Boden, wo sie nicht der jährlichen Überschwemmung ausgesetzt sind. Im Savannengebiet lehnen sie sich gern an einen Gebirgszug an, der an den felsigen Hängen eine dünne Humusschicht trägt und sich daher zum Anbau von Nutzpflanzen eignet, während der steinige und sandige Boden der flachen Savanne keinen Ertrag liefert. Auch in der Trockenzeit empfangen diese Hänge gewöhnlich durch Niederschlag von Tau und Nebel genügend Feuchtig-

[1] Theodor Koch-Grünberg, Vom Roroima zum Orinoco. Reisen in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911—1913. Mitteilungen der Geogr. Ges. in München. Bd. XII, S. 1 ff.

keit. In sehr trockenen Jahren kommt es freilich vor, daß die Felder verdorren und Hungersnot entsteht, die besonders unter den Kindern zahlreiche Opfer fordert[1]. So ist das Leben des Savannenindianers weit schwieriger als das des Waldindianers, der durch die größere Fruchtbarkeit des Bodens und den Überfluß an Wild das ganze Jahr hindurch seinen reichlichen Unterhalt findet.

Der Verkehr zwischen den einzelnen Siedlungen und damit von Stamm zu Stamm, dem sich in den Savannen, wenigstens in der Trockenzeit, kein nennenswertes Hindernis entgegenstellt, wird im Urwaldgebiet begünstigt durch die zahlreichen Wasserläufe, die den ansässigen, der Schiffahrt kundigen Indianern günstige Fahrstraßen gewähren. Daneben durchziehen den Wald zahlreiche schmale Pfade, die seit vielen Generationen begangen und den Indianern wohlbekannt sind. Häufig sind zwei Flußgebiete durch kurze Landfahrten miteinander verbunden, auf denen die Kähne in wenigen Stunden über die Wasserscheide gezogen werden können.

Die Hauptmasse der indianischen Bevölkerung zwischen Rio Branco und Orinoco, mit der ich in Berührung kam, gehört zur Karaibengruppe. Es sind von Osten nach Westen folgende Stämme: Makuschí, Taulipáng, Arekuná, Sapará, Wayumará, Purukotó, Yekuaná, Yauarána. Zwischen diesen Stämmen und zum Teil mit ihnen vermischt leben Angehörige der Aruakgruppe, im Gebiet des Rio Branco die Wapischána, im Orinocogebiet die Guinaú. Endlich findet sich in beiden Gebieten eine Anzahl Stämme mit isolierten Sprachen, zu denen die Schirianá und Waíka, Auaké, Kaliána, Máku, Piaróa und wahrscheinlich auch die Marakaná gehören[2].

Der volkreichste Stamm, dessen Gesamtzahl auf annähernd 3000 Seelen zu schätzen ist, sind die **Makuschí.** Ihr Hauptgebiet liegt, wie schon zur Zeit ihres ersten Zusammentreffens mit den Europäern gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts, zwischen dem Tacutú, seinem rechten Nebenflusse Mahú oder Iréng und dem Rupunúni, dem großen linken Nebenflusse des oberen Essequibo, in dem Grenzlande zwischen Brasilien und Britisch Guayana, wo sie besonders das große, bewaldete Canucugebirge bewohnen. Von da ziehen sie sich westnordwestlich bis zum Cotingo und darüber hinaus und sitzen in vereinzelten Ansiedlungen auf beiden Ufern des Surumú und südlich davon in der hügeligen Savanne neben Wapischána bis in die Gegend

---

[1] So war es in dem ungewöhnlich trockenen und lange anhaltenden Sommer 1911/1912, der vielen Savannenindianern das Leben kostete.

[2] Ausführliches über diese Stämme, ihre Geschichte, Wohnsitze und Zahl findet sich in meinem Beitrag zur „Festschrift für Eduard Seler“: „Die Völkergruppierung zwischen Rio Branco. Orinoco, Rio Negro und Yapurá“, S. 205—266 und Sprachenkarte.

des oberen Parimé-Maruá. Auf dem rechten Ufer des unteren Uraricuéra finden sich nur wenige kleine Niederlassungen von Makuschí, die hier wie am Surumú z. T. schon mit Wapischána gemischt sind. Der westlichste Vorposten des Stammes, von der Hauptmasse im Osten durch Wapischána getrennt und ohne Zusammenhang mit ihr, sind die Makuschí von Maracá. Diese galten noch vor wenigen Jahrzehnten als ziemlich ursprünglich und waren bei ihren Nachbarn gefürchtet. Bedrückungen und Gewalttaten von seiten weißer Ansiedler, die sich in den letzten dreißig Jahren an diesem Teil des Flusses festgesetzt haben, sowie Epidemien haben sie dezimiert und versprengt. Geringe Überreste leben hier und da auf und um Maracá in kleinen Hütten.

Der Stamm der Makuschí teilt sich nach meinen Erfahrungen je nach Wohnsitzen und dialektischen Sonderheiten in eine Anzahl Horden, die sich mit einem gewissen Mißtrauen gegenüberstehen. Die wichtigsten will ich hier aufzählen:

1. Mo'noikó oder Mo'nöikó wohnen am unteren Cotingo und östlich davon in den Gebirgen und fallen durch ihre muskulösen Gestalten und rohen, breitnasigen Züge auf. Bei ihren Stammesgenossen am Surumú sind sie wegen angeblicher Zauberei etwas berüchtigt.

2. Asepanggóng werden die Makuschí des oberen Tacutú genannt, die als sehr gefährliche „Kanaimé" (heimliche Mörder und Zauberer) gelten.

3. Kenóloko wohnen im Quellgebiet des Cotingo. Sie sollen den meisten Wörtern „*-džo*" anfügen.

4. Tewäyá wohnen am Südostabhange des hohen Mairarígebirges auf der linken Seite des mittleren Surumú, einige auch am oberen Majarý.

5. Eliáng werden die Makuschí von Maracá genannt.

Die nordwestlichen und nördlichen Nachbarn der Makuschí sind die ihnen sprachlich nahe verwandten **Taulipáng**, wie sie sich selbst nennen. Es sind die „Arekunas, Yarecunas, Yaricunas" der früheren Reisenden und der Brasilianer. Mit dem Namen „Yarikúna" oder „Yalikúna", den ihnen die Wapischána beilegen, bezeichnen sie sich selbst den Weißen gegenüber. Erst nach längerem Zusammensein mit ihnen erfuhr ich ihren eigentlichen Stammesnamen und fand dies auch durch die Texte, die ich von ihrer Sprache aufnahm, bestätigt.

Der ganze Stamm der Taulipáng wird heute 1000 bis höchstens 1500 Seelen zählen. Sie galten früher als fast ebenso zahlreich wie die Makuschí, scheinen aber in den letzten Jahrzehnten durch Pocken und andere Epidemien viele Leute verloren zu haben. Ihre Wohnsitze erstrecken sich vom Surumú nördlich bis zum Roroíma und südwestlich über den Ober-

lauf der Flüsse Parimé-Maruá und Majarý bis zur Insel Maracá. Es sind also vorwiegend Savannenbewohner. Nur am oberen Surumú reichen sie mit einigen kleinen Ansiedlungen in das dort beginnende, geschlossene Urwaldgebiet hinein. Trotz dieser großen Ausdehnung des Stammes sind dialektische Verschiedenheiten in der Sprache sehr gering.

Die heutigen Taulipáng haben wahrscheinlich im Laufe der Zeit zahlreiche fremde Bestandteile in sich aufgenommen. So bezeichnet noch Coudreau die Anwohner des oberen Majarý, die sich heute „Taulipáng" nennen und auch diese Sprache reden, als „Chiricumes mansos" im Gegensatz zu den gefürchteten „Chiricumes bravos" der Wasserscheide zwischen Essequibo und Rio Yauaperý und nennt auch die ersteren Feinde der „Yarecunas"[1]. Die waldbewohnenden Taulipáng des oberen Surumú wurden mir auch als „Pischaukó" bezeichnet, Reste eines heute wohl erloschenen Stammes, von dem weiter unten die Rede sein wird. Durch ihre rohen Typen unterscheiden sich diese westlichen Taulipáng erheblich von ihren Stammesgenossen am Roroíma und in den Gebirgssavannen südlich davon, die fast durchweg feine Züge und weiche, bisweilen fast weibische Körperformen haben. So ist es wahrscheinlich, daß die Taulipáng im Laufe der Zeit durch friedliche und kriegerische Durchdringung schwächere Stämme aufgesogen haben.

Die nächsten Verwandten der Taulipáng sind die eigentlichen **Arekuná**. Die Sprachen beider Stämme sind nur dialektisch verschieden, so daß sie sich mühelos unterhalten können. In ihrem körperlichen Habitus ähneln die Arekuná sehr den Taulipáng des Roroíma und gehören zu den schönsten Indianern, die mir begegnet sind. Ich habe sie zwar nicht in ihren Wohnsitzen besucht, aber monatelang mit Angehörigen dieses Stammes in engem Verkehr gestanden und daher manches über sie erfahren.

Ihr Gebiet beginnt an der Nordwestseite des Roroímagebirges und reicht in gewaltiger Ausdehnung, aber anscheinend sehr geringer Besiedelung über den Caróni und Paragua bis nahe an den Caura. Es sind also reine Waldindianer. An Zahl werden sie den Taulipáng gleichkommen. Am Caróni werden sie auch Kamarakotó genannt. Als weitere Unterabteilung nannte man mir die Antaualikó am Akánang, einem Zufluß des Paragua.

Ingarikó, genauer Inggarlikóg, nennen die Taulipáng und Arekuná ihre Nachbarn nördlich und nordöstlich vom Roroíma. Der Name bedeutet „Waldleute". Auch diese Indianer konnte ich nicht in ihren Wohnsitzen aufsuchen. Ich sah am Roroíma nur einen älteren Mann von auffallendem

[1] Henri A. Coudreau, La France Équinoxiale. Bd. II. Paris 1887. S. 283, 289, 321, 356, 394, 396 und Karten VI und VII.

Typus, den die dortigen Taulipáng einen „Ingarikó“ nannten[1]. Wahrscheinlich ist dies gar kein Stammesname, sondern nur eine Bezeichnung durch die Nachbarstämme mit etwas herabsetzender Nebenbedeutung. Verschiedene Stämme nennen andere Stämme „Ingarikó“, aber offenbar legt kein Stamm sich selbst diesen Namen bei. Die Arekuná nennen so ihre östlichen Nachbarn, die Akawoío, während die Makuschí mit diesem Namen die karaibischen Patamona im Flußgebiete des Mahú (Ireng) bezeichnen, die aber nur eine Unterabteilung der Akawoío zu sein scheinen.

In früherer Zeit scheinen die „Ingarikó“ Todfeinde der Taulipáng und Arekuná gewesen zu sein, und noch heute sind sie bei ihren Nachbarn als böse Zauberer und Giftmischer verrufen. In den Sagen jener beiden Stämme gilt der große Zauberer und Menschenfresser Piai'má als Stammvater der „Ingarikó“, was vielleicht auf frühere tatsächliche oder angebliche kannibalische Gewohnheiten dieser Waldbewohner hindeutet[2]

Von einem Arekuná erhielt ich folgende Namen von Horden der „Ingarikó“ mit Angabe ihrer Wohnsitze:

1. Temómökó östlich vom Mairarígebirge, zwischen diesem und dem mittleren Cotingo.

2. Kukuyikó weit östlich vom Cotingo, am Mazarúni, wahrscheinlich in dessen Quellgebiet.

3. Alupáluo am Nebenflusse Alupalú oder Aruparú des Mazarúni.

4. Kuyálako am Kuyalá, einem Nebenflusse des Mazarúni, in der Nähe des Berges Wayaká, nördlich vom Roroíma[3].

5. Kakóliko südöstlich vom Roroíma.

Die Namen dieser Horden beziehen sich also zum Teil auf die Flüsse, an denen sie wohnen, und gehören sämtlich der Arekuná- oder der Taulipángsprache an[4]. Ob sie sich selbst so oder ähnlich nennen, ist zweifelhaft. Es scheinen in der Tat Unterabteilungen des Akawoíovolkes zu sein.

Am Roroíma erhielt ich noch folgende Hordennamen:

1. Wauyaná, wohnen am Mazarúni.

2. Ateró, wohnen nordöstlich vom Roroíma am Sipuríni (offenbar dem Siparoni der Karten).

3. Pulöíyemöko, wohnen auf dem linken Ufer des oberen Cotingo,

---

[1] Siehe sein Bild in Band V dieses Werkes, Tafel 118.

[2] Vgl. Band II, S. 8, 81. — Wo im folgenden bei Zitaten „Band“ ausgeschrieben ist (nicht „Bd.“), bezieht es sich immer auf einen Band des vorliegenden Werkes.

[3] Offenbar der Cuya der Schomburgkschen Karte, ein linker Nebenfluß des oberen Mazarúni.

[4] Genauer: Temómökóg, Kukuyikóg, Kuyálakog, Kakólikog.

tragen lange Pfeilrohre in den durchbohrten Ohrläppchen, daher der Name (*pẹlẹ́u* = Pfeilrohr). Sie tatauieren sich am Mund.

Ob auch diese drei Horden zu den Akawoío gehören, weiß ich nicht, aber es ist wahrscheinlich.

Ein rätselhafter Stamm sind die Pischaukó[1]. Auch sie spielen eine Rolle in den Legenden der Taulipáng, die von ihren noch nicht sehr weit zurückliegenden Kämpfen mit den Pischaukó erzählen[2].

Sie sprächen einen Dialekt des Makuschí und zerfielen in drei Abteilungen, die weit voneinander entfernt wohnten, aber untereinander — ich weiß nicht, auf welche Weise — in Verbindung stünden. Als ihr Hauptsitz gilt das hohe, wallartige Töpekínggebirge nördlich der Insel Maracá. Friedliche Pischaukó sollen auf seiner Südseite und an seinem Ostabfalle wohnen, wo sich ein riesiger Felsen in Form eines runden Indianerhauses erhebt. Sehr wilde Pischaukó bewohnten den Nordabhang des Gebirges. Sie hätten große Dörfer mit vielen Häusern und besäßen viele Flinten, da sie mit den Weißen im Norden, „den Spaniern oder den Engländern", Beziehungen unterhielten. Die beiden anderen Abteilungen bewohnen angeblich das Uraukaímagebirge auf dem rechten Ufer des oberen Surumú und weit im Osten ein hohes Gebirge am oberen Tacutú, nach einigen das große Mondgebirge. Es ist ein Stamm von „Kanaimé", verhaßt und gefürchtet bei allen Nachbarn, besonders ihren Erbfeinden, den Taulipáng und Arekuná, die ihrer Zauberei fast alle Todesfälle zur Last legen.

Alle erzählen von den Pischaukó, aber niemand hat sie gesehen. Offenbar handelt es sich um einen Stamm, der als solcher gar nicht mehr besteht, sondern schon vor einigen Generationen von den jetzigen Bewohnern dieser Gegenden vernichtet wurde; vielleicht die alten Herren des Landes, die noch im Andenken von den Nachkommen der Sieger so gefürchtet werden. Einige Taulipáng, die am oberen Surumú, im Walde verstreut, familienweise in kleinen Hütten leben, wurden mir, wie ich oben erwähnte, als ehemalige Pischaukó bezeichnet. Durch ihre häßlichen Gesichter, ihre dicken Stirnwülste und weniger proportionierten Gestalten unterschieden sie sich sofort von den eigentlichen Taulipáng und den Arekuná.

Am östlichen Ende der Insel Maracá finden sich geringe Reste der drei karaibischen Stämme Sapará, Wayumará und Purukotó. Von ihren

---

[1] Nur bei Im Thurn finde ich diesen Stamm kurz erwähnt. Unter den Stämmen in Britisch Guayana nennt er auch die Pshavaco; Everard F. Im Thurn, Among the Indians of Guiana. London 1883. S. 158—159.

[2] Die überaus lebhafte Schilderung eines solchen Kampfes habe ich aufgezeichnet; siehe weiter unten.

Sprachen konnte ich noch in letzter Stunde Material sammeln. Als Stammesgemeinschaften haben sie aufgehört zu bestehen.

Die **Sapará** sollen im achtzehnten Jahrhundert eine gewisse Rolle gespielt und 1781 unter den Indianern des Rio Branco-Gebietes einen Aufstand gegen die Portugiesen hervorgerufen haben. Robert Schomburgk traf 1838 am Nordarm von Maracá zwei Dörfer der Sapará, die heute verschwunden sind. Viele von ihnen machten schon damals einen krankhaften Eindruck. Dne ganzen Stamm schätzt er auf 300 Seelen. Als ihre Hauptsitze nennt er das Töpekíng- und das diesem östlich vorgelagerte Waikamánggebirge[1]. Seuchen und die allgemeine geringe Widerstandsfähigkeit kleinerer Stämme gegenüber der europäischen Zivilisation haben die Sapará bis auf wenige Dutzend Individuen aufgerieben. Das einzige kleine Sippenhaus des Stammes liegt am Südarm Maracá, drei Stunden oberhalb der Mündung. Einzelne Sapará stehen als Viehhirten im Dienste der Brasilianer; andere leben noch frei unter den Makuschí und Taulipáng zwischen Surumú und oberem Majarý, vielleicht auch noch weiter westlich in ihrem alten Gebiet.

Von den **Wayumará**, die ebenfalls schon im achtzehnten Jahrhundert erwähnt werden, traf Robert Schomburgk ein Dorf auf dem rechten Ufer des Uraricuéra, sechs Tagereisen oberhalb der Insel Maracá, in einer Gegend, die heute ganz menschenleer ist. Die Bewohner hatten ein sieches Äußere und litten an verschiedenen körperlichen Gebrechen. Der Stamm war nicht zahlreich, denn sie sprachen nur noch von drei Dörfern, die am benachbarten Mocajahý liegen sollten[2]. Zur Zeit meiner Reise lebten zwei Wayumarámänner, Brüder, vielleicht der ganze Rest des Stammes, auf dem Ostzipfel von Maracá. An der Mündung des Uraricapará wurde mir die Wüstung einer ihrer Ansiedlungen gezeigt. Über ihre früheren Dörfer am Mocajahý konnte ich nichts in Erfahrung bringen. Für ihr Erlöschen sind dieselben Ursachen maßgebend gewesen wie bei den Sapará.

Die **Purukotó** sollen am Ende des achtzehnten Jahrhunderts in ziemlicher Anzahl die Ufer des Uraricapará bewohnt haben. Robert Schomburgk traf sie vereinzelt am Uraricuéra und verlegt ihre Wohnsitze in das Quellgebiet des Paragua[3]. Heute gibt es nur noch wenige von ihnen. Einige Weiber fand ich auf der Ostspitze von Maracá an Angehörige anderer Stämme verheiratet. Nördlich von der Insel, auf der Grenze zwischen Savanne und Wald lag eine Hütte mit zwei Familien, die aber zum Teil schon mit

---

Rob. Herm. Schomburgks Reisen in Guiana und am Orinoko während der Jahre 1835—1839. Leipzig 1841. S. 402/403, 410/411 und Karte.

[2] Rob. Schomburgk a. a. O. S. 412 ff. und Karte.

[3] Ebenda, S. 402 ff. und Karte.

Taulipáng gemischt waren. Eine andere Purukotófamilie traf ich bei den Yekuaná am Merewarí. So mag noch der eine oder der andere bei den größeren Stämmen dieser Gebiete leben, aber von dem einst wichtigen Stamme sind nur noch geringe Reste übrig, zerstreut und ohne Gemeinschaft untereinander. Von den Weißen halten sie sich im allgemeinen fern; aber es sind friedliche Leute, die beim Passieren der unzähligen wilden Stromschnellen und Katarakte des Uraricuéra wertvolle Dienste leisten. Mit den sonst gefürchteten Wildstämmen des oberen Uraricuéra und Uraricapará stehen die Purukotó in freundschaftlichem Verkehr und dehnen gelegentliche Reisen bis zum oberen Orinoco aus. Sie spielen eine Art Vermittlerrolle zwischen den dortigen Stämmen und denen des Rio Branco-Gebietes. Zwei Wüstungen der Purukotó fanden wir auf beiden Ufern des Uraricuéra kurz oberhalb der eigentlichen Insel Maracá. Den Niedergang des Stammes scheinen außer Epidemien auch die Verfolgungen feindlicher Indianer verschuldet zu haben.

Der Typus der Purukotó ist ziemlich einheitlich und unterscheidet sie von den anderen Indianern. Ihre langen Gliedmaßen bei kurzem Oberkörper lassen sie höher erscheinen. Ihre Hautfarbe ist auffallend dunkel. Ihre langen Köpfe und schärfer geschnittenen Züge erinnern an nordamerikanische Typen.

Die westlichen Nachbarn der Arekuná sind die karaibischen **Yekuaná** oder Y e k u a n á k o m ú, wie sie sich selbst nennen. Von den Makuschí und Taulipáng werden sie M a y o n g g ó n g genannt, von den Arekuná P a u á n a, von den Venezolanern am Orinoco M a q u i r i t á r e s, am Caura G u a g n u n g o m o s oder U a y o n g o m o s. Sie bewohnen den Merewarí (oberen Caura), den Oberlauf und die linken Zuflüsse des Ventuarí und die rechten Nebenflüsse des oberen Orinoco, besonders den Padámo und den Cunucunúma. Ihre einzige Niederlassung im Stromgebiet des Amazonas lag zur Zeit meiner Reise am oberen Auarí, dem großen linken Nebenflusse des oberen Uraricuéra. Die Gesamtzahl des Stammes kann man auf 800 bis höchstens 1000 Seelen schätzen, und es ist sicher, daß sie im Laufe der Zeit im Verkehr mit den Europäern, besonders durch die Arbeit in den ungesunden Kautschukwäldern während der letzten Jahrzehnte, und durch Zivilisationskrankheiten, wie Pocken, Masern u. a., numerisch sehr zurückgegangen sind. Es ist ein Stamm, in seiner geringen Kultur überall gleich, wenn auch die Sprache infolge der großen räumlichen Ausdehnung in mehrere Dialekte zerfällt, die von diesen Indianern selbst durch Hordennamen unterschieden werden. Für die Anwohner des Merewarí, der äußerst schwach bevölkert ist, erhielt ich nur den Namen des Gesamtstammes Y e k u a n á. Die Bewohner des

Quellgebietes des Ventuarí werden von ihren Stammverwandten Ihuruána oder Ihuduána genannt; ein Name, den sie selbst niemals anwenden, und der eine gewisse verächtliche Nebenbedeutung zu haben scheint. Sie selbst nennen sich ebenfalls Yekuaná. Die linken Zuflüsse des mittleren und unteren Ventuarí bewohnen die Dekuána, was lautlich dasselbe Wort ist wie Yekuaná, da in diesem Dialekt das anlautende *y* durch *d* ersetzt wird. Sie nennen sich selbst auch Uanyunggomú. Die Anwohner des Cunucunúma, Padámo und anderer rechter Nebenflüsse des oberen Orinoco werden Kununyanggomú oder kurzweg Kunuaná genannt. Sie bilden den Kern des ganzen Stammes und reichen mit ihren Niederlassungen bis zum Yatéte, einem linken Nebenflusse des oberen Ventuarí.

Auf dem rechten Ufer des mittleren Ventuarí wohnen in zwei Sippenhäusern die karaibischen **Yauarána** oder Yabarána[1], einst der Hauptstamm des Ventuarí, jetzt auf dreißig bis höchstens fünfzig Seelen zurückgegangen. Sie werden schon um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts erwähnt und auf den Karten in derselben Gegend verzeichnet, die sie noch heute bewohnen. Ich traf eine Bande von ihnen an der Mündung des rechten Zuflusses Ashíta, fand aber ihr großes Sippenhaus etwas flußabwärts auf dem rechten Ufer niedergebrannt. Wie ich später hörte, hatten es die Indianer selbst angezündet und sich mit ihrer Habe an den oberen Ashíta in Sicherheit gebracht, um den Bedrückungen durch die venezolanischen Kautschuksammler zu entgehen. Ein zweites Sippenhaus lag landeinwärts im Quellgebiet des etwas weiter flußabwärts mündenden Nebenbaches Yachkauáhu kurz oberhalb des Wanapiári[2]. Seine Bewohner hatten damals keine Verbindung mit den Venezolanern.

Unter den Yauarána leben einige Kurasikána und Wökiáre, Angehörige zweier kleinen Karaibenstämme, die im Quellgebiet des Wanapiári hausen.

Diese Indianer des mittleren Ventuarí, die ich zu Gesicht bekam, unterschieden sich in ihrer körperlichen Beschaffenheit sehr von den Yekuaná. Es waren durchschnittlich schlanke Gestalten mit länglichen, schmalen, feingeschnittenen Gesichtern. Mehrere hatten schräggestellte Augen.

Neben den karaibischen Stämmen ist es vor allem ein arowakischer Stamm, der einen Hauptteil der Bevölkerung des Rio Branco-Gebietes ausmacht, die **Wapischána**. Im achtzehnten Jahrhundert galten sie als der volkreichste Stamm der ganzen Gegend. Von friedfertiger Gesinnung, traten sie frühzeitig in Beziehungen zu den Weißen und arbeiteten für diese. Die

[1] Spanische Schreibweise.

[2] Manapiare der Karten, der größte rechte Nebenfluß des Ventuarí.

Brüder Schomburgk trafen sie noch in ziemlich ursprünglichen Verhältnissen und schätzten ihre Zahl auf 1500 Seelen[1]. Heute betragen sie wenig mehr als 1000 Seelen[2]. Den Niedergang dieses einst bedeutenden Stammes muß man seinem leichten Anpassungsvermögen gegenüber den europäischen Einflüssen zuschreiben. Ganz abgesehen von ihrem von Natur friedlichen und unterwürfigen Charakter, waren die Wapischána diesen Einflüssen seit jeher um so mehr ausgesetzt, als sie den Hauptströmen Rio Branco und Uraricuéra am nächsten wohnen. Infolge ihres langen Verkehrs mit der weißen und mischblütigen Bevölkerung, die sich nicht gerade aus den besten Elementen zusammensetzt, haben sie viel von ihrer Eigenart eingebüßt und sind zum Teil schon sehr demoralisiert. Sie dienen als Arbeiter, Viehhirten und Ruderer. Viele von ihnen sprechen schon portugiesisch. Über kurz oder lang werden auch sie als Stammeseinheit verschwunden und in der halbzivilisierten Mischlingsbevölkerung aufgegangen sein.

Die Wapischána sind reine Savannenbewohner. Noch heute verteilen sie sich über ein weites Gebiet. Ihre Hauptsitze erstrecken sich, wie vor alters, vom oberen Rupunúni über den Tacutú hinaus bis zum Rio Branco. Westlich davon bewohnen sie die Ufer des Cauamé[3] und die langgestreckten Gebirge auf dem rechten Ufer des unteren Uraricuéra, wo ihre vereinzelten Niederlassungen etwa bis zum 61° w. L. zu finden sind. Nördlich vom Uraricuéra reicht ihr Gebiet vom unteren Cotingo gen Westen bis zu den ersten Gebirgen südlich vom Surumú und weiterhin über den Parimé-Maruá hinaus bis zum unteren Majarý.

Im Norden des Uraricuéra, wo Wapischána, Makuschí und Taulipáng nebeneinander wohnen und vielfach miteinander versippt sind, werden die Wapischána, die von gemischten Eltern stammen oder neben ihrer Sprache auch Makuschí oder Taulipáng sprechen, Karapiä genannt; ein Hinweis, wie Stammesnamen entstehen können.

Es ist eine eigenartige Erscheinung, daß die Yekuaná in vielen Niederlassungen, am oberen Auarí, am Merewarí und am oberen Orinoco, mit einem

---

[1] Rich. Schomburgk, Reisen in Britisch-Guiana in den Jahren 1840—1844. 2 Bde. Leipzig 1848. Bd. II und Karte.

Rob. Herm. Schomburgk, Geographisch-statistische Beschreibung von Britisch-Guiana. Aus dem Englischen von O. A. Schomburgk. Nebst Karte. Magdeburg 1841. S. 51.

[2] Farabee schätzt ihre Zahl neuerdings auf 1200 Seelen; vgl. William Curtis Farabee, The Arawaks of Northern Brazil and Southern British Guiana, in: American Journal of Physical Anthropologie. Bd. I (1918), S. 427, 435. — In seinem Werk „The Central Arawaks", Philadelphia 1918, gibt Farabee eine gute Monographie des heutigen Zustandes dieses Stammes. — Vgl. auch die kleine Monographie bei Coudreau a. a. O. S. 303 ff.

[3] Rechter Nebenfluß des oberen Rio Branco.

Stamm anderer Sprache einträchtig zusammen wohnen, den arowakischen **Guinaú**. Robert Schomburgk fand in fast allen Dörfern am Merewarí und Padámo beide Stämme vertreten. Guinaú wohnten damals auch am Cunucunúma[1]. Heute ist es noch ebenso, wenigstens in dem Gebiet, das ich kennengelernt habe, wenn auch die schon damals schwache Bevölkerung inzwischen noch mehr zurückgegangen ist. Beide Stämme sind vollkommen akkulturiert, und die Guinaú unterscheiden sich nur durch ihre feineren Typen und schlanken Gestalten von den klobigen Yekuaná.

Der Stammesname Guinaú[2] ist von Robert Schomburgk eingeführt worden und hat sich in der Literatur so eingebürgert, daß ich ihn beibehalten möchte. Sie selbst nennen sich Temōmöyämö und werden auch von den Yekuaná so genannt. Ginaú, bisweilen Ginyaŭ heißen diese Indianer bei den Makuschí und Taulipáng.

Die Guinaú sind ein aussterbender Stamm, der in Kürze von den Yekuaná aufgesogen sein wird. Ihre Zahl am Merewarí und Alto Auarí schätze ich auf 20 bis 30 Individuen. Ihre Gesamtzahl mag höchstens 100 Individuen betragen. Die meisten wissen wohl noch ihre Sprache, bedienen sich aber gewöhnlich, besonders im Verkehr mit den Yekuaná, zwischen denen sie wohnen und mit denen sie verschwägert sind, des Yekuaná. Schon heute enthält das Guinaú manche Fremdwörter aus dieser Sprache. Nur noch wenige Jahre, und schon die nächste Generation hat ihre Sprache vergessen und ist ganz zu Yekuaná geworden.

Zwischen diesen den beiden großen südamerikanischen Sprachgruppen angehörenden Stämmen leben einige Stämme mit isolierten Sprachen, die zum größten Teil vor meiner Reise ganz unbekannt waren. Dazu gehören vor allem die gefürchteten **Schirianá** mit den ihnen wahrscheinlich sehr nahe verwandten **Waíka**, streifende Stämme, die etwa vom 63° bis nahe an den 66° w. L. beide Ufer des Uraricuéra, die Paríma-Kette und das Quellgebiet des Orinoco bewohnen. Von ihnen wird weiter unten ausführlicher die Rede sein.

In einer Art Vasallenverhältnis zu den kriegerischen Schirianá im Quellgebiet des Uraricapará stehen heute die **Auaké**. Der von mir schon öfters angeführte Bericht der portugiesischen Grenzkommission des Jahres 1787 erwähnt sie unter dem Namen Aoaquis und verlegt ihre Wohnsitze an die Quellen des Cauamé, wo sie unter drei Häuptlingen lebten und ziemlich zahlreich waren[3]. Robert Schomburgk traf 1838 einige Oewaku am mitteren

---

[1] Rob. Herm. Schomburgks Reisen usw. S. 423, 427, 430, 443, 448, 452 und große Karte.

[2] In deutscher Schreibweise Ginaú.

[3] Henri A. Coudreau a. a. O. S. 393.

Uraricuéra. Er gibt an, daß der Stamm in ganz wildem Zustand ohne feste Wohnsitze an den Quellen des Uraricapará hause, verzeichnet ihn aber auf seiner Karte etwas nördlich davon jenseits der Wasserscheide im Quellgebiet des Paragua. Sie seien sehr furchtsam und würden deshalb von den anderen Stämmen verachtet[1]. Die einzige Expedition, die die Auaké in ihren Wohnsitzen aufsuchte, war die Grenzkommission des Jahres 1882. Am oberen Uraricapará trafen die Brasilianer den letzten Rest des Stammes der Aoaquis, 18 Männer, Weiber und Kinder, in einer großen runden Hütte mit Palisadenwand, die ihnen gleichzeitig als Verschanzung diente, da sie unter den Angriffen ihrer feindlichen Nachbarn viel zu leiden hatten[2].

Heute scheint der Rest der Auaké etwas weiter nach Norden gewandert zu sein, während eine Schirianáhorde, die früher auf dem rechten Ufer des oberen Uraricuéra hauste, ihre Wohnsitze eingenommen hat. Die Auaké, ein Dutzend Männer mit Weibern und Kindern, die mich im Dezember 1911 mit den ihnen befreundeten und vielfach verschwägerten Schirianá am Katarakt Urumamý besuchten, gaben als ihre Heimat das Quellgebiet des Paragua an, wo sie ein großes Sippenhaus bewohnen. Ihre Sprache, von der bisher kein Material vorhanden war, ist isoliert. Ihre geringe Kultur ist von den benachbarten Karaibenstämmen des Paragua und Caróni stark beeinflußt. Mit den Kamarakotó stehen sie in Handelsbeziehungen. Im Typus unterscheiden sie sich sehr von den anderen Indianern.

In Gesellschaft der Schirianá und Auaké fanden sich zwei Angehörige anderer Stämme, ein Kaliána und ein Marakaná.

Die **Kaliána** wohnen ebenfalls am oberen Paragua, westlich von den Auaké und sind wie diese anscheinend ein sehr kleiner Stamm. Sie sollen als streifende Indianer nur elende Hütten bewohnen und werden deshalb von den höherstehenden Stämmen verachtet. Auch sie sprechen eine eigene Sprache. In der Literatur waren sie bisher ganz unbekannt, wenn man nicht die Carianas, die auf der Karte von Surville am oberen Ucamû (Ocamo) verzeichnet sind[3], als denselben Stamm annehmen will.

Einer meiner indianischen Begleiter identifizierte die Kaliána mit den Sapã́, einem ebenfalls sehr primitiven, kleinen Stamm jener Gegend, die von den Yekuaná Sahã́ genannt werden und lange Pfeilrohre in der durch-

[1] Rob. Herm. Schomburgks Reisen, S. 402/403, 417 und Karte.

[2] Relatorio da Repartição dos Negocios Estrangeiros. Rio de Janeiro 1884. S. 189.
G. Grupe y Thode, Über den Rio Blanco und die anwohnenden Indianer. Globus, Bd. 57, S. 253.

[3] Mapa coro-grafico de la Nueva Andalucia provincias de Cumaná, y Guayana, vertientes del Orinoco etc. por D. Luis de Surville, 1778, P. Antonio Caulín, Historia de la Nueva Andalucia, Madrid 1779.

bohrten Nasenscheidewand trügen. Auch diese sind, wir mir die Yekuaná erzählten, Freunde der Schirianá, stellen aber wohl nach anderen Angaben einen besonderen Stamm dar.

Der **Marakaná**, den ich sah, war als Kind von den Schirianá gefangen worden und wußte leider kein Wort mehr von seiner Sprache[1]. Coudreau gibt nach Hörensagen die Maracanas oder Maracanãs, wie sie die Brasilianer nennen, als berüchtigte Kannibalen in der Umgegend der Insel Maracá an[2]. Zur Zeit der letzten Grenzkommission (1882) machten sie den oberen Uraricapará unsicher. Todfeinde der Auaké, hatten sie diese durch ihre fortgesetzten Angriffe beinahe aufgerieben[3], als die Schirianá aus geringfügiger Ursache über sie herfielen und sie fast völlig vernichteten. Der Kampf, der mir von den Indianern anschaulich geschildert wurde, fand auf den großen Felsen Kulekuleíma am Uraricuéra nahe dem westlichen Ende der Insel Maracá statt. Die Überlebenden zogen sich in die unbekannte Wildnis im Süden des Uraricuéra zurück, von wo sie von Zeit zu Zeit hervorbrechen und Überfälle auf durchreisende Indianer machen sollen. Wenigstens werden ihnen dort alle Mordtaten zur Last gelegt, und meine Leute lebten beständig in Furcht vor diesen wilden Räubern. Im Innern der Insel soll ein großes Sippenhaus von ihnen liegen. Vielleicht rühren Spuren, die wir bisweilen in dem westlichen Inselgewirr von Maracá trafen, von diesen Indianern her.

Am mittleren Auarí wohnte schon zur Zeit Robert Schomburgks[4] und wohnt noch heute in einem einzigen großen Sippenhaus der kleine Stamm der **Máku**. Sie sind schon auf der Karte von Surville als „N(acion) Maca" in der Gegend ihres heutigen Wohnsitzes verzeichnet, aber noch niemals von einem Weißen, geschweige denn von einem Forscher aufgesucht worden. Im April 1912 lernte ich bei den Yekuaná am Merewarí, mit denen die Máku Ehen eingehen, zwei junge Männer dieses Stammes kennen, freundliche und im Gegensatz zu ihren Gastwirten bescheidene Leute. Ihre Kultur scheint der der Yekuaná und Guinaú gleich zu sein. Ich konnte Proben ihrer Sprache sammeln, die wiederum isoliert ist und bisher unbekannt war.

Die Máku sind seit alters unternehmende Handelsleute. Jedes Jahr zur Zeit des Hochsommers (Januar/Februar) machen sie die weite und gefährliche Reise Uraricuéra abwärts, bis zu den ersten Hütten der Taulipáng und Makuschí, um dann zufrieden mit ein paar europäischen Waren heim-

---

[1] Siehe sein Bild in Band V, Tafel 180.
[2] Coudreau a. a. O. S. 395.
[3] Relatorio etc. S. 188—189.
Grupe y Thode a. a. O. S. 253.
[4] Rob. Herm. Schomburgks Reisen, S. 436, 441.

zukehren. Mit den Weißen unterhalten sie keinen direkten Verkehr, weder mit den Brasilianern im Osten, noch mit den Venezolanern im Norden und Westen, wohl aber mit einer Schirianáhorde an den Hügeln von Motomotó auf dem rechten Ufer des oberen Uraricuéra, deren Kulturbringer die Máku gewesen sind. Mit den Schirianá und Waíka der Parímakette liegen sie in Feindschaft, wie alle anderen Stämme.

Die westlichen Nachbarn der Karaibenstämme des Ventuarí sind die allophylen **Piaróa**, der größte Stamm dieses Gebietes. Ihre Hauptsitze liegen am Rio Sipápo und auf dem rechten Ufer des Orinoco in der Gegend der Katarakte Átures und Maipúres, besonders am Oberlauf des kleinen Flusses Cataniapo, der bei Átures mündet. Auch an den linken Orinoco-Nebenflüssen Zama und Matavéni sollen Piaróa wohnen. Außerdem findet man sie, anscheinend in größerer Anzahl, zusammen mit den stammverwandten **Māku**[1] auf den weiten Savannen am rechten Ufer des mittleren und unteren Ventuarí, besonders am Oberlauf seiner Nebenflüsse Camáni und Mariéte, und endlich, wenn ich den übereinstimmenden Angaben der Kautschuksammler Glauben schenken darf, am Oberlauf der kleinen, unerforschten rechten Nebenflüsse des Orinoco oberhalb der Mündung des Ventuarí, wie Jao, Purunáme und anderer.

Piaróa und Māku (Macos) kennt man schon seit dem achtzehnten Jahrhundert. Sie sind vom mittleren Orinoco aus verhältnismäßig leicht zu erreichen, aber noch niemals genauer untersucht worden, obwohl es sich anscheinend um einen ethnographisch sehr interessanten Stamm handelt, der noch zähe an seinen alten Sitten, Gebräuchen und Anschauungen hängt. Das Zentrum des Gebietes der Māku scheint der hohe Tafelberg Anaítya am oberen Wanapiári zu sein, den man bei der Fahrt auf dem Ventuarí öfters sieht. Auf den dortigen Savannen sollen sie „kleine, schlechte Hütten" bewohnen. So sagen wenigstens die Dekuána, die zu den Piaróa und Māku freundschaftliche Beziehungen unterhalten und sie manchmal besuchen. Sonst sind es furchtsame Leute, die die Weißen fliehen, so daß wir am Ventuarí keine zu Gesicht bekamen. Bei niedrigem Wasserstande erscheinen sie bisweilen am Ufer des Hauptstromes, um Schildkröten zu fangen. Nur die Piaróa des Sipápo arbeiten zum Teil schon, wenn auch ungern, bei den Venezolanern. Ich traf einige bei den Kautschuksammlern am oberen Orinoco; aber auch in der Knechtschaft der Weißen machen sie einen scheuen Eindruck und sind schwer zugänglich.

Über ihre Sitten erfuhr ich einiges wenige, was ich hier wiedergeben

[1] Nicht zu verwechseln mit den Máku des Auarí, mit denen sie sprachlich gar nichts zu tun haben.

will, weil es in den späteren Zusammenhang nicht paßt: Sie sind sehr gastfrei und bringen von allen Seiten Lebensmittel herbei, wenn man ihre Wohnungen betritt. Wenn sie einen gemeinsamen Jagdzug unternehmen wollen, singen sie die ganze vorhergehende Nacht und gehen dann am anderen Morgen auf die Jagd, um mit dem Blasrohr und dem starken Pfeilgift, in dessen Herstellung sie Meister sind, Hokkos und andere Tiere zu erlegen[1]. Auf totemistische Ideen scheint folgender Brauch hinzuweisen: Die Piaróa halten den Tapir für ihren „Oheim" und töten ihn nie. Dringt ein Tapir in eine ihrer Pflanzungen ein, so lassen sie diese augenblicklich im Stich[2]

*

Die Völkergruppierung zwischen Rio Branco und Orinoco, wie sie sich heute darstellt, ist sicherlich nicht ohne schwere Kämpfe vor sich gegangen. Zu der ältesten Bevölkerungsschicht dieser Gegend gehören zweifellos die Stämme, die noch heute in ganz primitivem Zustande leben und wohl seit undenklichen Zeiten ihre Wohnsitze nicht verlassen haben, die Schirianá und Waíka. Zunächst scheinen Aruakstämme von Westen und Südwesten her eingewandert und das ganze Gebiet vom Merewarí bis nahe an den oberen Uraricuéra besiedelt zu haben. Darauf weisen die zahlreichen Flußnamen mit arowakischen Endungen, wie -ari, -uni, -eni („Fluß, Wasser"), hin: Merew-ari, Au-ari, Caimac-uni, Canarac-uni, Emec-uni, Aiak-eni u. a. Dann kamen die Karaiben. Von Norden oder Nordwesten her fielen die Yekuaná ein, ein kulturell tiefstehendes Räubervolk, wie ursprünglich alle Karaibenstämme. Sie unterwarfen die ihnen an Kultur weit überlegenen, aber friedlichen Arowaken und nahmen ihren Kulturbesitz an. Mit einigen Stämmen, wie den Guinaú, setzten sie sich in Frieden auseinander und ließen sie weiter neben und unter sich wohnen, vermischten sich bis zu einem gewissen Grad mit ihnen. Andere, die sich ihnen feindlich entgegenstellten, vernichteten

---

[1] Auch Chaffanjon, der einzige, dem wir einige wenige Nachrichten über die Piaróa verdanken, erwähnt diese Sitte. Er sagt darüber u. a. folgendes: „Lors des migrations du pécari et de certains poissons, ils revêtent des ornements en plumes, dents et arêtes, se réunissent pour une liturgie nocturne dans laquelle ils incantent le gibier qu'ils vont chasser ou les espèces qu'ils vont pêcher." etc. J. Chaffanjon, L'Orénoque et le Caura. Paris 1889, p. 203.

[2] Chaffanjon (a. a. O. S. 203), der auch diese Sitte von den Piaróa erwähnt, erklärt sie mit dem Glauben an Seelenwanderung: „Les Piaroas admettent la métempsycose. Ainsi le tapir est leur aïeul. Dans son corps émigre l'âme du mourant. Aussi ne le chasseront-ils jamais, ni le mangeront de sa chair. — Qu'un tapir passe et repasse dans leur conuco, ou écorne leur récolte, ils n'essayeront même pas de le détourner, ni de l'effrayer, abandonneront la place plutôt et iront s'etablir ailleurs."

sie. Im Süden, an den Gestaden des oberen Uraricuéra, an den Hängen der Parímakette brach sich die Flut. Die Eroberer fanden hier einen kräftigen Widerstand von den streitbaren Schirianá und Waíka. Einen auf dem Kamm der Parímakette bis fast zu den Quellen des Orinoco und Uraricuéra vorgeschobenen Posten mußten die Yekuaná zur Zeit Robert Schomburgks aufgeben[1], und bis auf den heutigen Tag stehen sich beide Stämme feindlich gegenüber.

Im Osten haben sich die Verhältnisse ähnlich entwickelt. Überall haben sich Karaibenstämme von Norden her zwischen die alte Aruakbevölkerung geschoben und ihre Kultur angenommen. Noch heute besteht ein gewisser Antagonismus zwischen Makuschí und Wapischána, die doch an vielen Orten nebeneinander wohnen und sich allmählich miteinander vermischen, und ihre Sagen wissen von erbitterten Kämpfen zwischen beiden Stämmen zu berichten. Die Grenze des Gebietes der Karaibenstämme verläuft entlang dem Uraricuéra, den sie Parima (großes Wasser) nennen, bis zur Insel Maracá. Vom mittleren Uraricuéra und Mocajahý, wo noch zur Zeit Schomburgks karaibische Stämme in einzelnen Niederlassungen saßen, sind sie verschwunden. Der mittlere und obere Caróni und Paragua sind rein karaibischer Besitz bis auf das Quellgebiet. Dort hausen noch heute kleine Stämme mit isolierten Sprachen. Eine weitere kleine Sprachinsel bilden die Máku am mittleren Auarí. Wahrscheinlich sind es Reste größerer Stämme, die in den Kämpfen zwischen den stärkeren Nachbarn allmählich aufgerieben wurden. Über den oberen Orinoco nach Süden sind die Karaiben nicht hinausgekommen. Hier beginnt ein rein arowakisches Zentrum, das sich über den Casiquiare und oberen Rio Negro weit nach Westen, Südwesten und Süden ausdehnt.

[1] Rob. Herm. Schomburgks Reisen, S. 437 ff.

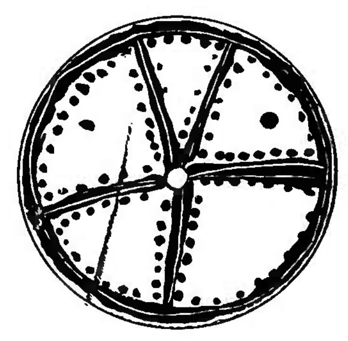


Abb. 1. Spinnwirtel aus Knochen mit Ritzmustern, Taulipáng (1/2 n. Gr.).

I. DIE TAULIPÁNG
UND IHRE NACHBARN

Alles, was in diesem ersten Teil gesagt wird, bezieht sich, wenn nichts anderes angegeben ist, auf die Taulipáng

Haus und Dorf: Die Siedlungen bestehen in der Regel nur aus einem oder zwei mit Palmstroh gedeckten Häusern, d. h. größeren Hütten, die öfters von mehreren, untereinander verwandten Familien bewohnt werden; doch kommen auch Siedlungen mit drei, vier und mehr Häusern vor[1], so daß die Einwohnerzahl einer Siedlung zwischen 15 und etwa 80 Seelen schwankt. Schließlich gibt es auch zusammenhängende Dörfer, wie Koimélemong am Surumú, die sogenannte „Maloca bonita“ am Ostabfalle des Mairarígebirges und das Dorf Kaualiánalemóng oder Kamaiuayéng[2] am Roroíma; aber diese drei Dörfer sind nur zeitweilig an größeren Festen ganz bewohnt und scheinen, wenigstens in ihrer jetzigen Ausdehnung, Neugründungen zu sein. So bestand Koimélemong ursprünglich nur aus zwei runden Makuschíhäusern, um die sich dann im Laufe der letzten Jahre, teils infolge des Ansehens des Makuschíhäuptlings *Pitá*, teils durch die Bemühungen der Benediktiner am oberen Surumú, die übrigen Hütten gruppierten. Zur Zeit meiner Anwesenheit zählte das Dorf zwölf bewohnbare Hütten und einige offene Schuppen für Gäste. Die Hütten waren in zwei Straßen NW—SO angeordnet, die sich, ebenso wie die Umgebung des Dorfes, durch große Sauberkeit auszeichneten. In einem Halbkreis um die Niederlassung floß ein Nebenbach des Surumú; im Süden trat ein niedriger Gebirgszug nahe heran, an dessen Abhängen die Pflanzungen der Indianer lagen. Die Hauptbevölkerung des Dorfes bildeten Taulipáng, die zeitweise aus den Gebirgssavannen zwischen Surumú und Kukenáng zuzogen, wo sie ihre eigentlichen kleinen Siedlungen und ihre Pflanzungen hatten und wohin sie immer wieder nach Abschluß der großen Feste zurückkehrten. In Koimélemong bewohnten sie niedrige Hütten, die ganz ungenügenden Platz boten und schon dadurch den Eindruck des Provisorischen machten. Selbst *Pitá* wohnte zu gewöhnlichen Zeiten in seinem geräumigen runden Familienhaus an der Serra do Banco, einige Stunden südlich vom Dorf. Bei den alteingesessenen Makuschífamilien lebten einige Wapischána. Zur Festzeit, wenn mit Männern,

---

[1] Die Brüder Schomburgk fanden am Rupununi das Makuschídorf Haiowa mit zwölf Hütten und etwa sechzig Bewohnern; vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 359.

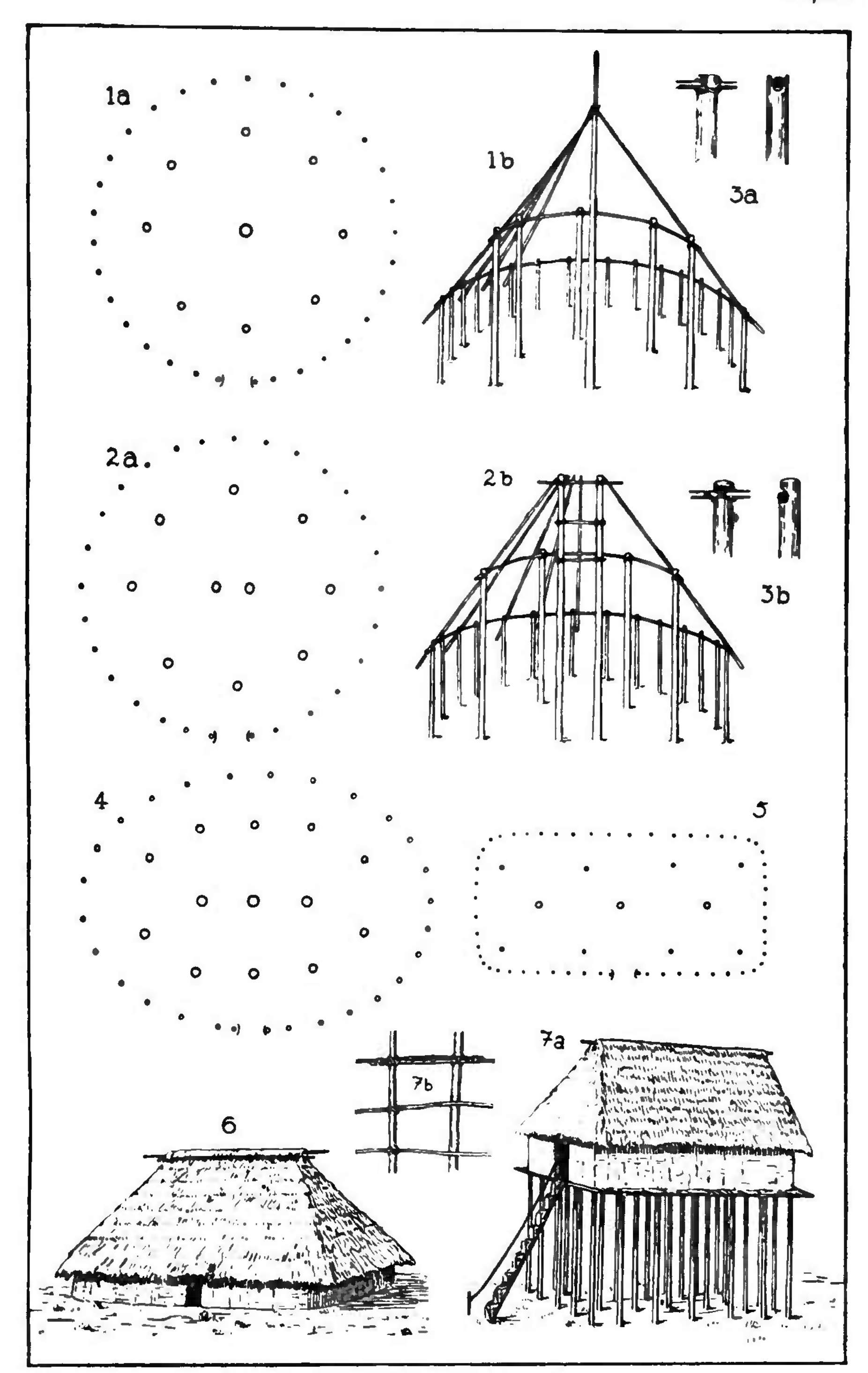
[2] Beide Namen werden gebraucht. Das Dorf wird entweder benannt nach seiner Lage auf der Savanne *(lemóṅ)* Kaualiána oder an der Mündung *(yeṅ)* des Baches Kamaina in den Kukenáng.

Frauen und Kindern manchmal tausend und mehr Personen in Koimélemong zusammenkamen, wohnten die einzelnen Stämme ziemlich getrennt voneinander, und zwar so, daß die Taulipáng aus den nördlichen Gebirgen ihre Unterkunftshütten auf der Nordseite, die Taulipáng und Wapischána vom Majarý und Parimé-Maruá ihre Hütten, meistens offene Schuppen, auf der West- und Südwestseite des Dorfes hatten, also immer an den Wegen in ihre Heimat.

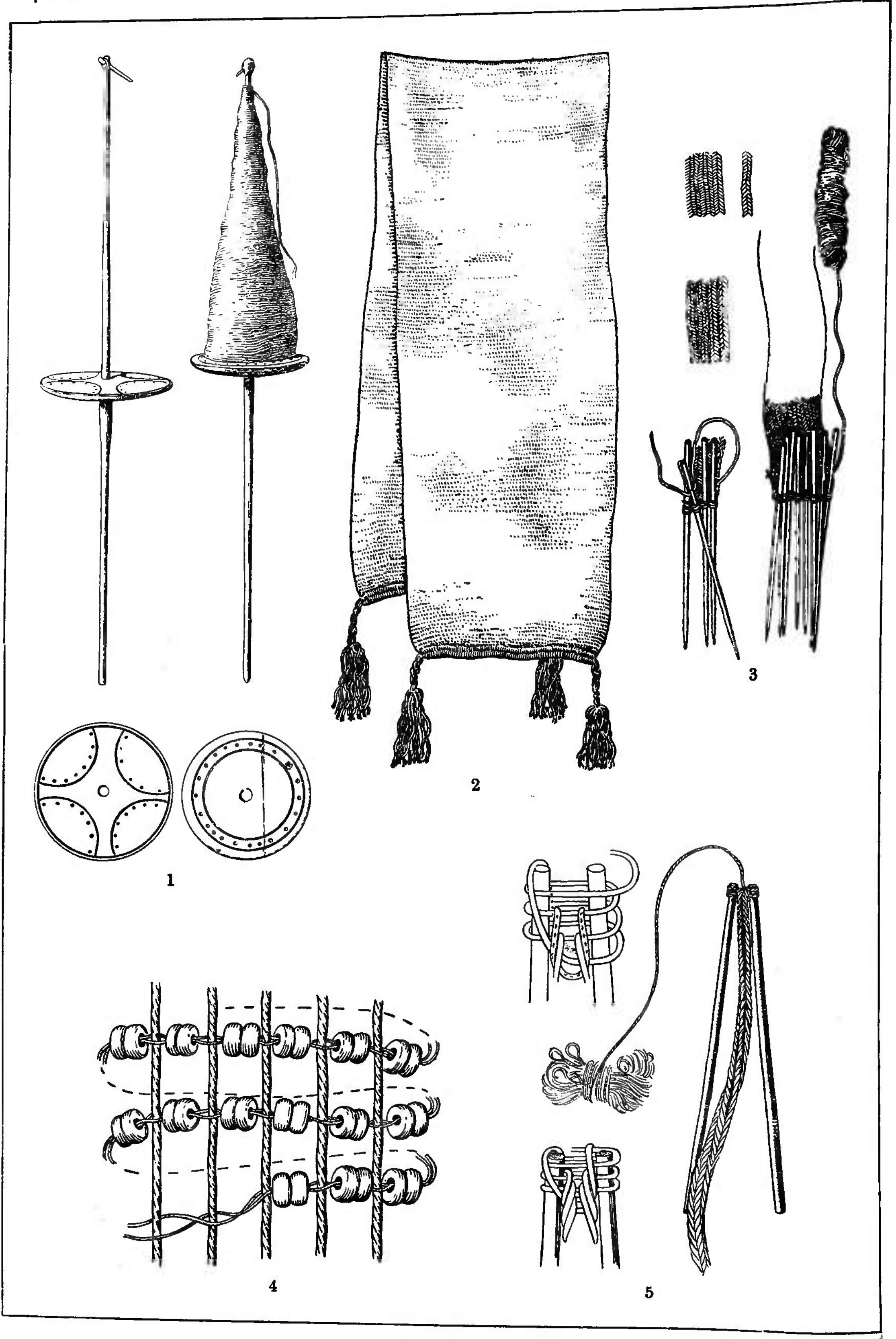
Die „Maloca bonita", die ich nicht besucht habe, setzte sich, wie man mir sagte, aus zehn Hütten zusammen, die von Makuschí und Taulipáng bewohnt waren.

Kaualiánalemóng bestand aus sieben bewohnbaren Hütten verschiedenen Stils und einigen halbverfallenen Hütten und unfertigen Neubauten, zum Teil nur Gerüsten. Auch dieses Dorf war nur ein Sammelplatz an großen Festen oder bei besonderen Gelegenheiten, wie bei unserem Besuch. Sonst wohnte die Mehrzahl der Indianer in kleinen runden Familienhütten auf beiden Ufern des Kukenáng und hier und da auf der Savanne verstreut. Wie die beiden anderen Dörfer, so scheint auch das Dorf am Roroíma seine heutige Ausdehnung Missionaren zu verdanken, in diesem Falle anglikanischen Missionaren.

Die für die Taulipáng und ihre Nachbarn charakteristische Hausform ist die Kegeldachhütte. Um einen hohen Mittelpfosten, der die Spitze des Daches bildet und oft weit darüber hinausragt, stehen im Kreis mehrere, gewöhnlich acht, entsprechend kürzere Pfosten, die durch Horizontalbalken miteinander verbunden sind und das Dachgerüst tragen. In einem weiteren Kreis um diese ist eine große Anzahl kleiner Pfosten von verschiedener Dicke in geringen Zwischenräumen nebeneinander in den Boden gerammt. Auf diese werden außen zahlreiche Horizontalstäbe gelegt und mit Lianen festgebunden. Das so entstandene Gitterwerk wird mit Lehm ausgefüllt und bildet die Wand des Hauses, über das die Dachsparren weit überragen. Das Dachgerüst setzt sich aus langen Stangen zusammen, die von der Dachspitze aus schräg nach unten gehen und auf zwei Horizontalringen aus biegsamem Holz ruhen. Es wird mit Wedeln der Inajápalme (Maximiliana regia Mart.) gedeckt, die in horizontaler Lage schindelartig übereinander gelegt und mit Lianen an den Sparren befestigt werden. Über dem einzigen schmalen Zugang in der niedrigen Wand sind die Dachsparren gekürzt, so daß man bequemer eintreten kann. Gewöhnlich ist dieser Eingang durch ein kleines vorspringendes Dach geschützt, das vom Hausdach absteht und auf zwei Stützen ruht (Taf. 2, 1a, b, 3a, b, 7b und Taf. 50, 2). Nachts wird der Eingang mit Matten verschlossen.



Haustypen der Taulipáng und Makuschi: 1a, 1b Kegeldachhütte mit einem Mittelpfosten, Grundriß und Aufriß. 2a, 2b Kegeldachhütte mit zwei Mittelpfosten und kurzem First, Grundriß und Aufriß. Die Querbalken ruhen auf den Stützpfosten in einem entweder oben (3a) oder seitlich (3b) ausgeschnittenen Lager. 4 Grundriß einer elliptischen Hütte mit kurzem First. 5 Grundriß einer rechteckigen Hütte mit abgerundeten Ecken und langem First. 6 Rechteckige Hütte (vgl. Grundriß 5). 7a Rechteckige Pfahlbauhütte (nach Ch. B. Brown, Canoe and Camp Life, p. 108). 7b Fachwerk aller Hüttenwände.


1
2
3
4
5

Lehmbekleidung der Hüttenwände fand ich nur in der Savanne; bei den Hütten der Taulipáng, die am oberen Surumú im dichten Waldgebiet wohnen, waren die Wände mit Palmblättern bekleidet[1].

Einige Rundhütten der Taulipáng hatten folgende Maße:

	Höhe	Umfang	Höhe der Wand	Höhe des Eingangs	Breite des Eingangs
Haus am Bache Muréi[2]	4,20 m	21,60 m	etwa 1,50 m	1,70 m	0,70 m
Haus Rontá[3]	5,30 m	32,15 m	1,50 m	1,68 m	0,70 m
Haus Akúlimeponggóng[4]	5,57 m	36,20 m	1,40 m	1,55 m	0,75 m

Manche Rundhütten, die für mehrere Familien bestimmt sind, sind weit größer. Das Taulipángdorf Denóng auf dem rechten Ufer des Kukenáng gegenüber Kaualiánalemóng bestand aus fünf großen Häusern dieses Stils; aber auch diese waren nicht das ganze Jahr hindurch bevölkert. Die meisten Bewohner lebten gewöhnlich in ihren kleineren runden Familienhütten bei ihren Pflanzungen, die vom Dorf weit entfernt waren.

Zweifellos ist diese Kegeldachhütte die ursprüngliche und einzige Hausform dieser Stämme gewesen. Ich traf sie überall, wo auch sonst von europäischem Einfluß wenig zu spüren war. Sie findet sich außerdem mit geringen Unterschieden in ganz Guayana[5] und führt bei verschiedenen entfernt voneinander wohnenden Stämmen den gleichen Namen. Die Taulipáng und Makuschí nennen sie *tukúšipań*, was wörtlich übersetzt „Kolibri wie" bedeutet. Offenbar kommt der Name von der Ähnlichkeit mit dem umgekehrten kegelförmigen Nest des Kolibri *(tukúši)*[6].

[1] Rich. Schomburgk (a. a. O. Bd. I, S. 416/417) hebt diesen Unterschied auch bei den Makuschi der Savanne und des Waldes hervor.

[2] Rechtes Znflüßchen des Kukenáng; vgl. Band I, S. 94.

[3] Rechtes Ufer des Kukenáng; vgl. Band I, S. 92/93.

[4] Südlich vom Wailing, linken Zufluß des Kukenáng; vgl. Band I, S. 115.

[5] Ein sehr gutes Bild einer typischen Kegeldachhütte vom Rio Mapuerá findet sich bei O. Coudreau, Voyage à la Mapuerá. S. 121. Paris 1903.

[6] Bei den Kalinya (Galibi) heißt die Kegeldachhütte *tukusiban*; bei den Ojana (Rukuyenne) *tukušipan*; vgl. C. H. de Goeje, Études lingnistiques caraïbes. S. 31, 157, 268. Amsterdam 1909.

Erklärung der Tafel 3

1 Spindeln mit Knochenwirteln, Wapischána (1/3 n. Gr.). 2 Schamschurz des Mannes, einheimisches Gewebe, Taulipáng (1/10 n. Gr.). 3 Strickzeug zum Herstellen schmaler Baumwollbänder, die um den Kopfputz der Frau gelegt werden, Taulipáng (1/4 n. Gr.). Einzelheiten: Unten, Vorderseite des Bandes, zwei Reihen, etwas auseinandergezogen; oben links, Rückseite; oben rechts, Kante (1/3 n. Gr.). 4 Technik der Perlengürtel der Knaben, Taulipáng (2/1 n. Gr.). 5 Gerät znm Herstellen der schlauchförmigen Baumwollgürtel, Taulipáng (1/6 n. Gr.). Einzelheiten (1/3 n. Gr.).

In Koimélemong waren nur die beiden alten Makuschíhütten, der Grundstock des ganzen Dorfes, in diesem Stil erbaut (Taf. 50, 2).

In manchen Rundhütten stehen zwei Mittelpfosten in geringer Entfernung voneinander und sind an den Enden durch einen Querbalken verbunden, von dem die Dachsparren verlaufen. Dadurch entsteht ein kurzer First, während die übrige Form des Hauses dieselbe bleibt (Taf. 2, 2a, b).

Werden diese beiden Mittelpfosten weiter auseinandergesetzt oder statt zwei Mittelpfosten drei und mehr verwendet, so verlängert sich der Dachfirst, und der kreisrunde Grundriß geht allmählich in einen elliptischen über (Taf. 2, 4).

Außer solchen Hütten mit elliptischem Grundriß und anderen von Viereckform mit Giebeldächern, die offensichtlich europäischem Einfluß ihre Entstehung verdankten, gab es in den beiden modernen Dörfern am Surumú und am Roroíma eine Anzahl Hütten von rechteckigem Grundriß mit abgerundeten Ecken, mit niedrigen, lehmbeworfenen Wänden wie bei den Kegeldachhütten und niedrigem Dach mit einem First von verschiedener Länge, aber ohne Giebel. Sie bilden gewissermaßen eine Verschmelzung des altkaraibischen Rundstils und eines von den Europäern, vielleicht aber auch von den Arowaken überkommenen Viereckstils[1] und sind in dieser Form sicherlich nicht den Taulipáng ursprünglich eigen (Taf. 2, 5 und 6).

Das geräumige Haus des Häuptlings in Kaualiánalemóng hatte einen ziemlich langen First; der Grundriß aber war fast kreisrund. Im Innern besaß dieses Haus, abweichend von der gewöhnlichen Einrichtung, eine Art zweiten Stockwerks, ein an der Innenwand rundum verlaufendes starkes Gerüst, auf das man mittels einer aus Stöcken zusammengebundenen Leiter gelangte. Dort waren die zahlreichen Koffer und Kisten des Häuptlings untergebracht; dort hockten zeitweise die Bewohner des Hauses im Halbdunkel und arbeiteten.



Abb. 2. Reiseschutzdach im Wald, Taulipáng (S. 24)

Auch die eigentliche geschlossene, auf dem Boden stehende Viereckhütte mit Giebeldach ist meiner Ansicht nach in diesem Gebiet ursprünglich nicht heimisch.

[1] Bei den Arowaken auf Cuba und Haiti kamen beide Haustypen vor, Kegeldachhütten neben Viereckhütten mit First ohne Giebel (nach Oviedo).

Sie findet sich nur in Siedlungen, die allmählich europäischem Einfluß unterliegen, und wird bisweilen neben der alten Kegeldachhütte, die wegen Baufälligkeit verlassen wird, als Ersatz für diese errichtet[1]. Auch sprachliche Gründe machen diese Annahme wahrscheinlich. Die Taulipáng nennen heute diese Hausform *pa'rapán* oder *pa'lapán*, ohne das Wort erklären zu können. Appun gibt als Namen für die „viereckige Hütte mit Lehmwand und Palmdach" in der Makuschísprache noch die volle Form *paracapang* an[2], die offenbar von dem portugiesischen „barraca = Hütte" herzuleiten ist und, wörtlich übersetzt, „Baracke wie" bedeutet[3].

Etwas anderes ist es mit dem Pfahlbau. Pfahlbauten sind in Guayana schon frühzeitig beobachtet worden, nicht nur bei den Küstenstämmen, den Kalínya (Galibí)[4] und besonders den Warrau, die wegen des sumpfigen Geländes, auf dem sie vielfach wohnen, gezwungen sind, ihre Hütten auf Pfählen zu errichten[5], sondern auch bei den Stämmen des Inneren, wo für diese Bauart eigentlich kein zwingender Grund vorliegt (Taf. 2, 7a)[6]. Sie sind nicht einem Stamme eigentümlich, sondern finden sich gelegentlich bei den Taulipáng, Arekuná, Makuschí und anderen Karaibenstämmen, aber auch bei den Wapischána[7], und zwar auf trockenem Boden, manchmal auf einem Hügel. Das seltene und anscheinend grundlose Vorkommen dieser Pfahlbauten deutet darauf hin, daß sie Fremdlinge auf der Savanne sind, sei es, daß sie Nachahmungen der Pfahlbauten der Küstenbewohner sind, oder Erinnerungen an eine Zeit, als diese Karaibenstämme noch im sumpfigen Küstengebiet wohnten und zum Errichten von Pfahlbauten gezwungen waren[8].

---

[1] Vgl. Band I, S. 126/127.

[2] Appun, Ausland 1871, S. 445.

[3] Die Ojana (Ruknyenne) nennen eine Hütte mit flachem Dach *mècoro-pane* = „Neger wie"; vgl. H. Coudreau, Vocabulaires méthodiques des langues Ouayana, Aparaï, Oyampi, Émerillon. Bibliothèque lingnistiqne américaine. Bd. XV, S. 22. Paris 1892.

[4] P. Barrere (Nouvelle relation de la France équinoxiale. Paris 1743) beschreibt ausführlich (S. 142) solche Pfahlbauten der Galibí (Kalinya), die auf Pfählen von 8 bis 10 Fuß Höhe errichtet waren, und gibt davon (S. 141) eine Abbildnng.

[5] Rich. Schomburgk (I, 195/196) schildert mit beredten Worten die elenden Lebensverhältnisse eines auf sumpfigem Grund errichteten Pfahlbaudorfes der Warran.

[6] Bei den Oyampi und Emerillon im Innern von Französisch Gnayana sind Wohnhütten *(oka)* auf hohen Pfählen sehr gebränchlich; vgl. die Abbildungen bei H. Condrean, Chez nos Indiens, S. 331, 433, 529, 537, 593. Paris 1893.

[7] Vgl. das Bild eines Wapischánadorfes am Siririgebirge zwischen Tacutú nnd Rnpunúni, das neben Kegeldachhütten anch einen Pfahlban zeigt, bei C. F. Appun, Unter den Tropen. Bd. II, S, 541. Jena 1871. — Vgl. ferner das Bild eines Pfahlbaus in einer Karaiben-Niederlassung bei Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 152.

[8] Als ein weiterer Grund für diese Annahme kann gelten, daß die Indianer nach

Ich habe nur in Kaualiánalemóng zwei Häuser gesehen, die auf kaum mannshohen Pfählen standen, ein durch die übliche Lehmwand geschlossenes Haus von elliptischem Grundriß mit Firstdach und eine ziemlich nachlässig gebaute Viereckhütte mit Giebeldach. Sie war seinerzeit für einen Engländer errichtet worden und wurde nun allgemein als Fremdenhaus benutzt. Der Rost, der auf den Pfählen ruhte, war aus Palmlatten hergestellt und mit Rindenstücken belegt. Eine primitive Leiter aus zusammengebundenen Stöcken führte hinauf[1]. Wie unpraktisch diese Pfahlbauten auf der den kalten Nachtwinden ausgesetzten Savanne sind, erfuhren wir am eigenen Leib.

Unter den Hausformen der Taulipáng und Makuschí ist schließlich noch das *tapę́i* zu erwähnen. Mit diesem Namen bezeichnen die Indianer jeden nach allen Seiten offenen Schuppen, ein Giebeldach, das auf vier Pfählen ruht, vor allem das ganz einfache, im Grundriß mehr oder weniger viereckige Schutzdach, das man sich auf der Reise im Wald, meistens nur für eine Nacht, aus einigen Stangen und einer Lage Palmblätter errichtet, wobei man häufig ein paar nahe beieinanderstehende Bäume als Stützpfosten benutzt (Abb. 2, S. 22). Niemals aber bezeichnen diese Indianer mit *tapę́i* eine durch Wände geschlossene Hütte, die für längere Zeit als Wohnung dient[2].

Für die Reiseschutzdächer im Wald gebrauchen die Taulipáng auch den Namen *tapúluka* oder *tapöluka*, in dem zweifellos das Wort *tapę́i* enthalten ist[3].

Die Siedlungen der Indianer sind vergänglich. Todesfälle, Ausnutzung des Bodens der Pflanzung und andere Ursachen bestimmen sie, ein Haus aufzugeben und an einer anderen Stelle ein neues zu errichten. Daher ist es falsch, aus dem Vorkommen verlassener Häuser oder Wüstungen ohne weiteres auf eine früher dichtere Bevölkerung zu schließen.

Im Thurn zu der Plattform, auf der die Häuser stehen, Stämmchen der Euterpe oleracea verwenden, obgleich diese die Feuchtigkeit liebende Palme nur stellenweise im Savannengebiet vorkommt, und die Indianer sie von weither holen müssen, und anderes gleichwertiges Material zur Hand wäre; Im Thurn a. a. O. S. 207. — Ein gutes Bild eines auf 10 Fuß hohen Pfählen stehenden, geschlossenen Giebelhauses der Savannen-Makuschí neben einem Wohnhaus von rechteckigem Grundriß mit abgerundeten Ecken und First gibt Ch. B. Brown, Canoe and Camp life in British Guiana. S. 108, 133. London 1877.

[1] Vgl. Band I, S. 96 und Abb. 33.

[2] Nach Appun (Ausland 1871, S. 445) nennen die Makuschí ein großes, auf Pfosten ruhendes Palmdach *tapui*. — Die Galibí (Kalinya) nannten *tabui* einen 50 bis 60 Fuß langen und 10 bis 15 Fuß breiten, nach allen Seiten offenen Schuppen von viereckigem Grundriß, in dem sie ihre Versammlungen abhielten, Gäste empfingen, Feste veranstalteten und ihre Toten begruben; Barrere a. a. O. S. 141 (Abbildung), 145.

[3] Vgl. Band IV, Wörterliste.

Tafel 4



Monoikó im Festschmuck.

Körperliche Beschaffenheit: Die reinen Taulipáng, besonders die Anwohner des Roroíma, und ihre Nachbarn, die Arekuná, gehören zu den schönsten Indianern, die ich gesehen habe, und die übereinstimmenden begeisterten Schilderungen Rich. Schomburgks[1] und Appuns[2] von der Schönheit mancher jungen Mädchen sind durchaus nicht übertrieben. Die Photographie ist nur ein schwacher Notbehelf und kann den lebendigen Anblick auch nicht annähernd ersetzen. Der gerade Wuchs, das Ebenmaß der Glieder, die Fülle der Formen, die die sammetweiche, hellbraune Haut anspannt, große, offene Augen, die oft ein schelmisches Lächeln erstrahlen läßt, ein nicht zu großer Mund mit wenig aufgeworfenen Lippen, zwischen denen zwei Reihen gesunder Zähne hervorschimmern, schönes schwarzes, nicht selten gelocktes Haar, dazu die Grazie der Bewegungen — dies alles vereinigt sich zu einem Bild, das dem Ideal weiblicher Schönheit sehr nahe kommt.

Auch die Männer zeichnen sich in der Mehrzahl durch ebenmäßigen Wuchs, weiche und dabei muskulöse Körperformen und feine Gesichtszüge aus. Sie unterscheiden sich sofort von den Makuschí, die vielfach knochige, aber schmächtigere Gestalten, vortretende Backenknochen und stumpfe Nasen mit aufgestülpten Nasenflügeln haben.

Die Körperhöhe der Taulipángmänner schwankt zwischen 150 und 165 cm, die der Frauen zwischen 145 und 155 cm.

Die jungen Mädchen haben meistens schön geformte, halbkugelige, feste Brüste. Kegelförmige Brüste gelten als häßlich. Der Sage nach sind sie dadurch entstanden, daß der ränkesüchtige Stammesheros Makunaíma einem Mädchen, das ihm nicht zu Willen war, *ẹlupá-noáži*, den „Sohn der Banane", d. h. die männliche Blüte des Fruchtstandes der Banane, an die Brust legte[3].

Der Indianer behält sein volles Haupthaar gewöhnlich bis in ein hohes Alter, doch sah ich bei mehreren Männern ansehnliche Glatzen, wenn auch der Kopf nicht so blank war wie bei vielen Europäern[4].

Weiße Haare sind selten. Die älteste Frau am Roroíma, die etwa sechzig Jahre zählte[5], hatte nur wenige weiße Haare, während Häuptling Selemelá, der zwischen fünfzig und sechzig Jahre alt war, fast ganz weißes Haar hatte[6]. Auch bei ihnen scheint Ergrauen des Haares individuell zu sein und bei dem einen früher, bei dem anderen später einzutreten.

A. a. O. Bd. II, S. 234, 237/238 usw.
[2] Unter den Tropen. Bd. II, S. 270ff., 307.
[3] Vgl. Band II, S. 46/47.
[4] Vgl. Band V, Taf. 56, 76, 79, 118.
[5] Vgl. Band V, Taf. 86.
[6] Vgl. Band V, Taf. 15.

Gesundheitszustand: Im allgemeinen ist der Gesundheitszustand dieser Indianer dank der von frischen Winden bestrichenen Gegend, in der sie wohnen, recht gut.

Sie sind reinliche Menschen. Trotz der niedrigen nächtlichen Temperaturen in ihrer gebirgigen Heimat baden auch die Taulipáng am Roroíma in der Regel zweimal am Tag, frühmorgens nnd abends kurz vor Sonnenuntergang.

Ein natürlicher Körpergeruch ist vorhanden, aber ich habe ihn nie so unangenehm empfunden wie beim Neger.

Die bekleideten Indianer leiden viel mehr an Katarrh als die nackten. Sie sind nicht mehr so widerstandsfähig, weil sie nicht so abgehärtet sind. Auch hindert die oft schmutzige Kleidung den Körper am gesunden Ausdünsten. Wenn sie vom Regen durchnäßt sind, lassen sie die Kleider am Leibe trocknen, wodurch sie sich leicht Erkältungen zuziehen.

Erkrankungen der Atmungsorgane arten bei der von Natur schwachen Lunge des Indianers leicht in Lungenentzündung aus und endigen häufig mit dem Tod.

Malaria scheint in diesem Gebiet selten zu sein. Vereinzelte Fälle sind wohl meistens von Leuten mitgebracht, die in den ungesunden Kautschukwäldern am Rio Branco gearbeitet oder eine Zeitlang als Ruderer auf brasilianischen Flußdampfern oder Lastbooten gedient haben.

Eine Art Schuppenflechte, die in unregelmäßigen, weißlichen Flecken den ganzen Körper befällt und in Brasilien gewöhnlich mit dem indianischen Ausdruck Purupurú genannt wird[1], ist besonders unter den Wapischána verbreitet.

Leberleiden kommt vor und äußert sich in monströsem Anschwellen des Unterleibs, wahrscheinlich Bauchwassersucht.

Tuberkulose, sowie Syphilis und andere Geschlechtskrankheiten finden sich hauptsächlich bei den Wapischána am unteren Majarý, Parimé-Maruá und Uraricuéra, die mit den Europäern in beständiger Berührung stehen. Ich sah bei ihnen auffallend viele Halberblindungen, die wohl auf Blennorrhöe zurückzuführen waren. Die Taulipáng der Gebirge halten sich von diesen verkommenen Rassegenossen, auf die sie mit Verachtung herabsehen, fern, zum Vorteil für ihre Gesundheit.

Europäische Epidemien, wie Pocken, Scharlach, Masern, Grippe, richten oft arge Verheerungen unter den Indianern an. Wenige Jahre vor meiner Reise waren von Brasilien her die Pocken eingeschleppt worden und hatten

[1] Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern. Bd. I, S. 82 ff. Berlin 1910. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 42, 74, 370.

sich weit ins Innere verbreitet. Viele Indianer sollen damals der furchtbaren Seuche zum Opfer gefallen sein. Viele sah ich über und über mit Narben bedeckt, einige, auch Kinder, auf einem Auge erblindet. „Ein Wurm hat das Auge durchbohrt", sagte man mir. — Als ich die Indianer einst den Vollmond durch mein Fernglas betrachten ließ, staunten sie über sein „pockennarbiges Gesicht".

Die Sapará, Wayumará und Purukotó seien an einer raschen Krankheit gestorben, die mit Fieber anfing und gewöhnlich schon am nächsten Tage tödlich verlief.

Wenn eine Epidemie über ein Dorf oder einen Stamm kommt, sagen die Zauberärzte, so kommt sie wie ein dichter Nebel, der sich darüber hin lagert. Die Zauberärzte können nichts dagegen ausrichten, da die Krankheit, wie Nebel, überall eindringt.

Tracht und Schmuck: Das Haupthaar ist bei den Männern im Nacken abgeschnitten, an den Schläfen so weit, daß das Ohrläppchen wegen des daran hängenden Schmuckes, selten das ganze Ohr frei bleibt. An der Stirn ist das Haar bei beiden Geschlechtern nach Art der „Simpelfransen" horizontal verschnitten. Im übrigen tragen die Frauen und Mädchen das Haar lang und lose[1].

Eine eigenartige Haartracht hatte die älteste Frau am Roroíma. Bis auf einen schmalen Kranz längerer Haare rund um den Kopf, die an der Stirn in der üblichen Weise verschnitten waren, war ihr Haupthaar wie bei einer Mönchstonsur ganz kurz geschoren[2]. Den Grund für diese abweichende Haartracht konnte ich nicht in Erfahrung bringen.

Alles andere Körperhaar wird als unschön empfunden und entfernt, ausgerissen oder abrasiert, auch die Wimpern und Augenbrauen, die letzteren hauptsächlich bei den Männern. An die Stelle der Augenbrauen malen sich die jungen Leute häufig je einen feinen schwarzen oder roten Horizontalstrich[3].

Bei den Taulipáng sah ich, wie eine ältere Frau einem jungen Mädchen die Augenbrauen größtenteils mit einer Glasscherbe wegrasierte, so daß unten nur ein feiner Strich stehen blieb.

Manchen Makuschí- und Wapischánamännern in der Nähe des unteren Uraricuéra sind die vier oberen Schneidezähne spitz gefeilt; eine in Afrika vielfach verbreitete Sitte, die vielleicht auf dem Weg über Brasilien Eingang

[1] Vgl. Band V.
[2] Vgl. Band V, Taf. 86.
[3] Vgl. Band V, Taf. 30, 55, 58, 68, 97, 98.

zu diesen Stämmen gefunden hat, da man ihr bei den Taulipáng und anderen Stämmen im Inneren nicht begegnet[1].

Ohrläppchen und Unterlippe, bei manchen Männern auch das Nasenseptum sind durchbohrt. In den Ohrläppchen tragen beide Geschlechter mehr oder weniger lange Stücke Rohr, von denen an einem oder zwei kurzen Perlenkettchen kleine, blanke Silbermünzen oder halbmondförmige oder dreieckige Silberbleche herabhängen[2]. Die letzteren werden durch Klopfen und Schleifen aus brasilianischen Silbermünzen hergestellt und immer glänzend geputzt (Taf. 5, 3a, b, 4). In die Unterlippe stecken Männer und Frauen im gewöhnlichen Leben ein feines Rohrstäbchen oder auch eine oder mehrere Stecknadeln mit der Spitze nach außen[3]. An Festtagen ziert die Unterlippe des jüngeren Mannes ein Gehänge aus Perlen und langen, meistens mit Urucú rotgefärbten Baumwollschnüren, die durch ein in Glockenform geschliffenes Stück Muschel oder Knochen gehen (Taf. 4 und 5, 7). Ein kurzes Querstäbchen aus feinem Rohr hält diesen Schmuck am Innenrande der Lippe fest. Die Durchbohrung des Nasenseptum, in dem gewöhnlich ein kurzes Stück Rohr getragen wird, ist bei den Taulipáng nicht mehr allgemein üblich. Ein Monoikó (Makuschí) hatte an diesem Nasenstäbchen als Festschmuck ein großes, halbmondförmiges, am Rande mehrfach gezacktes Silberblech hängen (Abbildung auf dem Titelblatt und Taf. 5, 5). Bei den östlichen Makuschí scheint dieser Schmuck sehr gebräuchlich zu sein; bei den Taulipáng habe ich ihn nicht gesehen[4]. Er soll manchmal so groß sein, daß er fast den ganzen Mund bedeckt. In den Ohren und der Unterlippe werden von den Männern bisweilen weiße Federn getragen, Flaumfedern des Königsgeiers oder des großen Hokko[5] Auch kleine bunte Vogelköpfe, Brustbälge des Tukans und die metallisch glänzenden und beim Aneinanderschlagen fein klirrenden Flügeldecken des großen

---

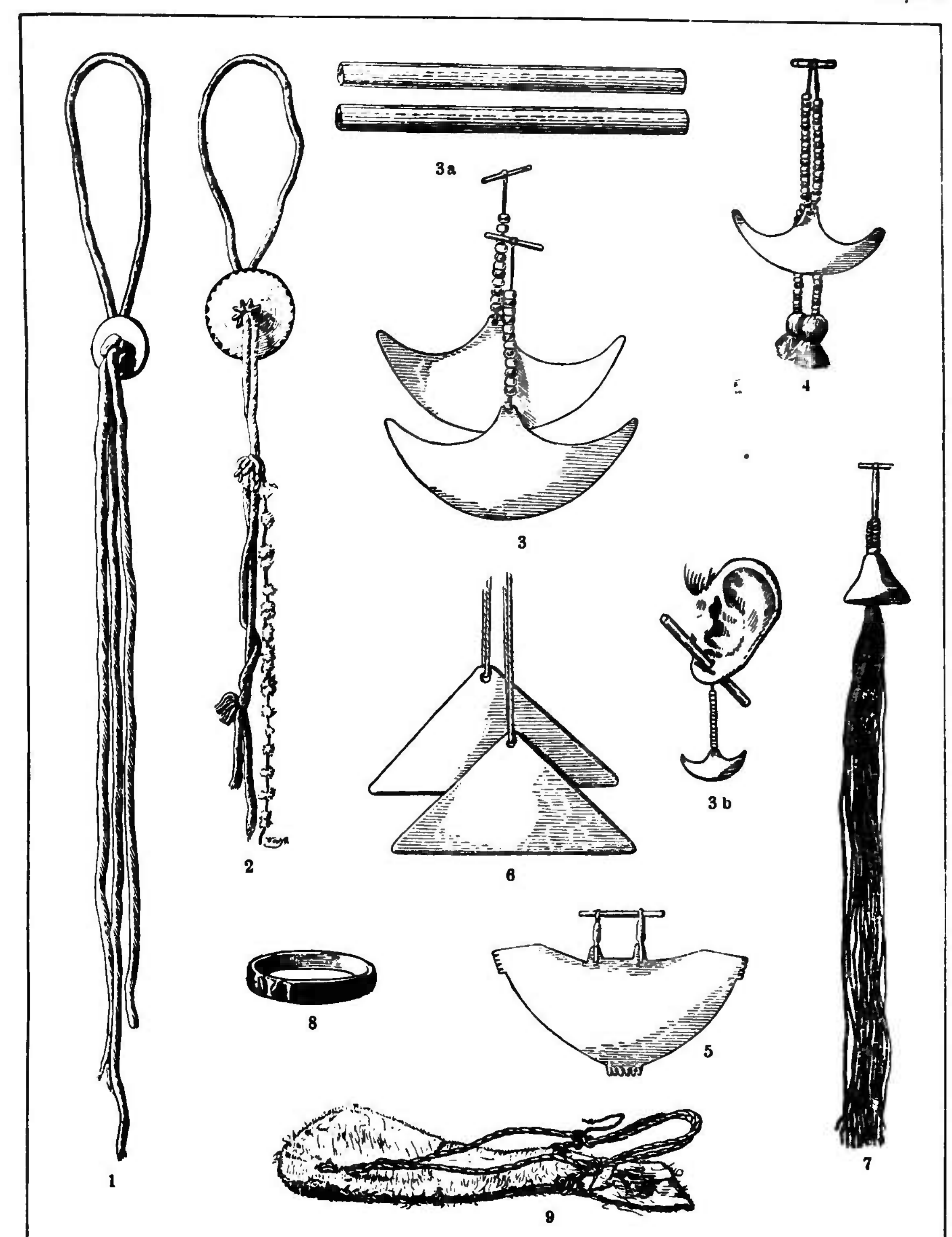
[1] Vgl. Hans Lignitz, Die künstlichen Zahnverstümmlungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung. Anthropos, Bd. XIV/XV, S. 891 ff.

[2] Vgl. Band V, Taf. 21, 33, 39, 44, 45, 59, 66, 68, 77, 92, 93. — Die Inselkaraiben hatten ähnliche halbmondförmige Ohrgehänge, aber aus glänzendem Kupfer, die sie sehr hoch schätzten; de Rochefort, Historische Beschreibung der Antillen Inseln usw. Deutsche Ausgabe. Frankfurt 1668. S. 289/290. — Nach Gumilla trugen die Karaiben in den Umgebungen des Orinoco früher halbmondförmige Platten aus Gold als Schmuck, die sie selbst verfertigten; Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 432.

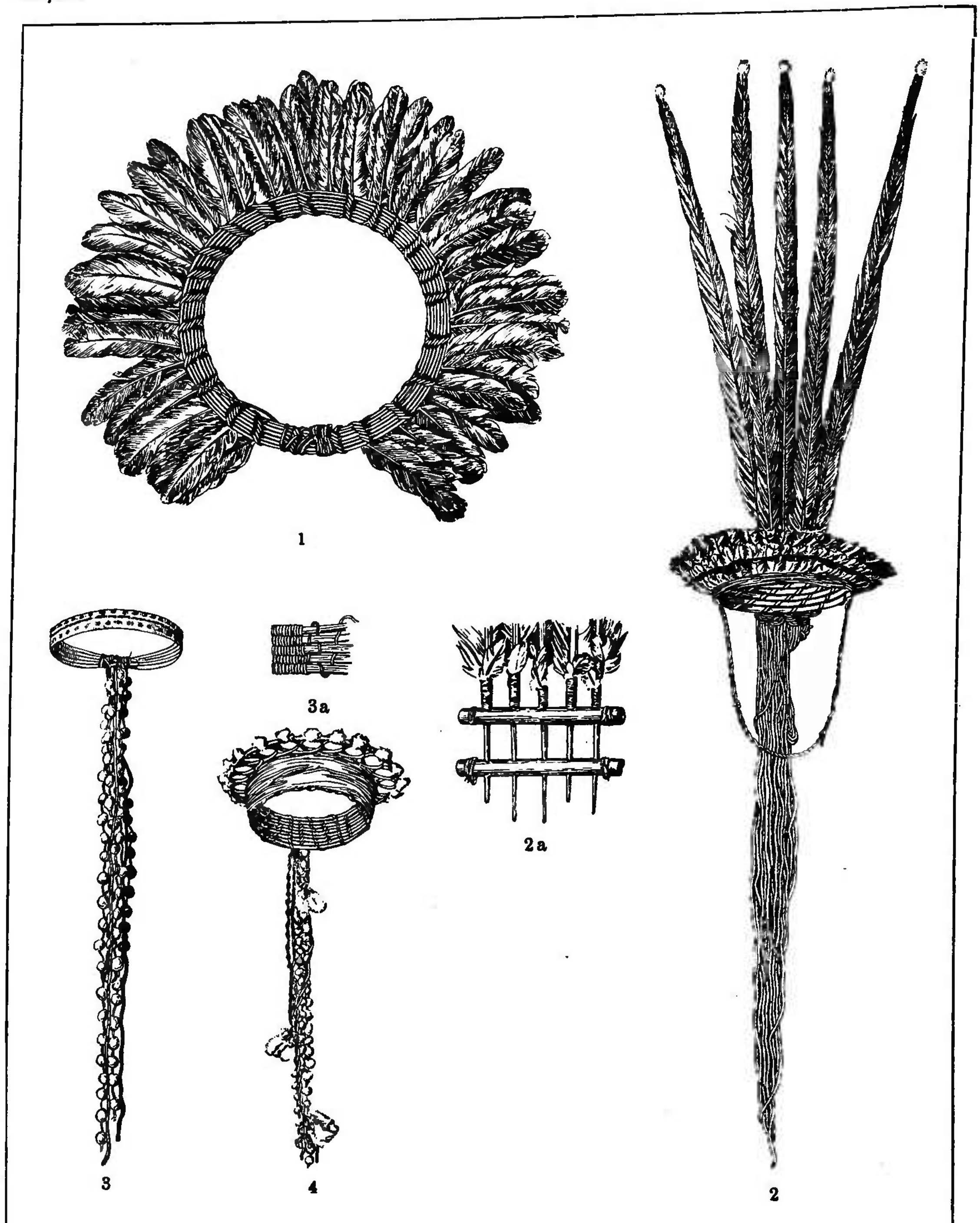
[3] Nach Quandt (Nachricht von Suriname und seinen Einwohnern. Görlitz 1807) hatten viele Karaiben- (Galibí-) und Warrauweiber den „Rand ihrer Ober- und Unterlippen um den Mund herum mit Nähnadeln besteckt"

[4] Vgl. auch Im Thurn a. a. O. S. 198, Fig. 2 und 4. — Nach Quandt (a. a. O. S. 246/247) trugen viele Karaiben- (Galibí-) und Warraumänner ein Silberblech in der Nase.

[5] Vgl. Band V, Taf. 21, 59.



1 Oberarmschmuck mit Steingutscherbe, Monoikó (1/4 n. Gr.). 2 Oberarmschmuck mit Schneckenschale, Taulipáng (1/4 n. Gr.). 3 und 4 Ohrsilbergehänge und 3a Ohrstäbchen aus Rohr, Taulipáng (4/5 n. Gr.); 3b Ohr mit Silberschmuck. 5 Nasensilberschmuck, Monoikó (4/5 n. Gr.). 6 Halssilberschmuck eines Kindes, Taulipáng (4/5 n. Gr.). 7 Lippengehänge, Taulipáng (1/3 n. Gr.). 8 Fingerring ans Palmfruchtschale, Wapischána (1/1 n. Gr.). 9 Sandale, Makuschí (1/5 n. Gr.).



1 Federkopfreif des Mannes, Monoikó (1/5 n. Gr.). 2 Federkrone des Mannes mit Sturmband und Rückenschmuck aus Baumwollfäden, Monoikó (1/10 n. Gr.); 2a Befestigung der hinteren Araraschwanzfedern (1/5 n. Gr.). 3 Kopfreif der Frau mit Rückenschmuck aus Baumwollfäden und Baumwollbäuschchen, Wapischána (1/10 n. Gr.); 3a Technik dieses Kopfreifes (1/5 n. Gr.). 4 Kopfreif der Frau; das Gestell ist dasselbe wie bei Fig. 2, Taulipáng (1/10 n. Gr.).

Prachtkäfers (Euchroma gigantea L.) sah ich bei den Taulipáng als Ohrgehänge[1].

Die einzige Bekleidung des Mannes ist ein langer, etwa 20 cm breiter Schamschurz aus blauem, seltener rotem Kattun, der zwischen den Beinen durchgezogen und vorn und hinten unter den Hüftgürtel geklemmt wird, so daß er hinten nur wenig, vorn lang herabhängt und von eitlen jungen Männern, aber auch von älteren Stutzern malerisch über die Schulter geworfen oder wie ein Halstuch um den Hals geschlungen und geknotet wird[2]. Gute alte Schamschurze aus festem, einheimischem Baumwollgewebe sieht man nur noch selten. Sie sind etwa 1 1/2 m lang und 25 cm breit und haben an den vier Ecken je eine Quaste aus Baumwollschnüren (Taf. 3, 2).

Der Gebrauch des Schamschurzes ist in Guayana zwar schon alt, geht aber unzweifelhaft auf europäischen Einfluß zurück. Ein sicherer Beweis dafür ist, daß die Taulipáng, Makuschí und zahlreiche andere Stämme kein eigenes Wort für Schamschurz in ihrer Sprache haben, sondern nur das offenbar aus dem Spanischen entnommene *kamisa*[3]. Vor der Entdeckung des Landes durch die Europäer sind die Männer bei den Guayanastämmen ebenso völlig nackt gegangen, wie z. B. bis in die neueste Zeit bei sämtlichen, den verschiedensten Sprachgruppen angehörenden Stämmen des Xingú-Quellgebietes[4].

Der gewöhnliche Hüftgürtel besteht bei den Männern aus einem mehr oder weniger dicken Bündel Baumwollschnüre, bei den kleineren Knaben nur aus einer Baumwollschnur. Bei feierlichen Gelegenheiten werden von Männern und Knaben auch Hüftgürtel getragen, die aus Menschenhaaren geflochten sind. Früher wurden dazu Haare der erschlagenen Feinde genommen[5].

---

[1] Vgl. Band V, Taf. 31. — In der Sage trägt sie der Sonnenheros; vgl. Band II, S. 52.

[2] Vgl. Band V, Taf. 3, 5, 16, 17, 18, 31, 32, 40, 44, 50, 74, 80 u. a.

[3] Vgl P. Barrere a. a. O. S. 121/122 und Abb. zu S. 194: „Les Sauvages du continent de la Guiane, sont des hommes tout nuds . . Ceux, . . ., qui croyent qu'il est nécessaire de dérober à la vûë ce qui blesse la modestie, mettent, sur le devant, un *camiza*, ou une bande de Coton . . . Ces *camizas* sont longs de quatre à cinq pieds, sur sept pouces de large. Ils les attachent à la ceinture, avec un fil de Coton, et les font passer entre les deux cuisses. Les hommes croyent se donner des airs de galanterie, en faisant descendre ces sortes de brayers jusques aux talons." — Der Wapischánaname *rabún* für den Schamschurz des Mannes geht ebenso zweifellos auf das portugiesische rabo = „Schwanz" zurück.

[4] Vgl. C. H. de Goeje, Bijdrage tot de Ethnographie der Surinaamsche Indianen. Leiden 1906. S. 8.

[5] Vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 55, 208, 221, 239. — Appun, Ausland 1871, S. 162. — Diese Gürtel waren Trophäen der Tapferkeit und hatten wohl auch, wie die Menschenhaargürtel der Jivaro in Ecuador, zauberische Bedeutung.

Nur bei Knaben sah ich Perlengürtel, die von den Frauen in hübschen Mustern aus europäischen Glasperlen verschiedener Farbe gewebt werden. Die Technik ist dieselbe wie bei den Perlenschurzen der Frauen, von denen weiter unten die Rede sein wird. Zu der Arbeit nimmt die Frau ein dickeres Bündel Baumwollschnüre, die so lang sind, wie der Gürtel werden soll. Das eine Ende des Bündels hält sie zwischen der großen und zweiten Zehe eines Fußes, das andere Ende klemmt sie zwischen die Achselhöhle und spannt auf diese Weise die „Kette“ wie in einen Rahmen. Der „Einschlag“ besteht aus zwei sehr feinen Fäden, die kreuzweise um die äußeren Schnüre des Bündels geschlungen werden, während die inneren Schnüre nur als Füllung dienen. Zwischen je zwei Kettenfäden werden zwei Perlen aufgereiht. Indem so der Einschlag in Spiralen und dicht nebeneinander um das Bündel gewebt wird, wird dieses allmählich ganz mit Perlenmustern überzogen (Taf. 3, 4).

Endlich werden noch von den Taulipángmännern und -knaben eigentümliche, schlauchförmige Gürtel getragen[1] Sie werden von den Frauen mit einem Baumwollfaden über zwei Stückchen Pfeilrohr in ähnlicher Weise hergestellt, wie eine Arbeit unserer Kinderstube, das sogenannte „Maschenabheben“, die mit Garn über einer mit Nägeln besteckten, leeren Zwirnrolle ausgeführt wird (Taf. 3, 5). Es entsteht dadurch ein vierkantiger Schlauch, der bisweilen mit einem Bündel Baumwollfäden gefüllt und an den beiden Enden zusammengeschnürt wird und dann ein wurstförmiges Aussehen bekommt.

Gewöhnlich gehen auch die Savannenindianer barfuß. Wenn sie aber auf ihren Märschen an eine der häufigen Stellen kommen, wo der Weg mit scharfen Quarzstückchen oder sonstigem Geröll bedeckt ist, dann legen sie Sandalen an, die sie in kürzester Zeit aus dem unteren, breiten Teil des Mauritiablattstiels herstellen. Die Schnüre, die zur Befestigung der Sandale am Fuß dienen und zwischen der großen und zweiten Zehe und über der Ferse verlaufen, werden aus den feinen Fasern der Oberhaut eines unentfalteten Blattes derselben Palme gedreht (Taf. 5, 9). Diese Fußbekleidung, die ich selbst wochenlang benutzt habe, ist leicht und elastisch, hindert nicht beim Gehen, wenn sich der Fuß daran gewöhnt hat, und schützt durch ihre Dicke die Sohle. Sie nutzt sich zwar bald ab, ist aber rasch ersetzt, da die Mauritiapalme überall in der Savanne vorkommt. Dauerhafter sind Sandalen aus frischer Hirsch- oder Tapirhaut, bei denen die haarige Seite nach innen getragen wird, aber wegen ihrer Härte haben sie manche Nachteile und werden deshalb seltener verwendet.

[1] Rich. Schomburgk (a. a. O. II. 239) erwähnt kurz solche wurstförmigen Gürtel.

Die einzige Bekleidung der Frau an Werk- und Festtagen ist der reizende, mit Perlen gewebte Schamschurz, der sich infolge seiner Schwere jeder Bewegung des Körpers anschmiegt und dadurch seinen Zweck vollkommen erfüllt. Man nimmt dazu nur weiße, dunkelblaue, hellblaue und rote Perlen, die bei diesen Stämmen seit langer Zeit in der Mode zu sein scheinen. Perlen anderer Farbe weisen sie beim Handel gewöhnlich zurück und nehmen sie kaum als Geschenk. Der Perlenschurz hat die Form eines symmetrischen Paralleltrapezes. Der Rahmen, in dem er gewebt wird, besteht aus einer halbkreisförmig gebogenen Gerte, auf deren Enden ein Querstab gebunden ist. Die Größe des Schurzes hängt ab von der Ausdehnung des Rahmens. Die Art der Herstellung haben wir bei den Perlengürteln der Knaben kennengelernt. In die obere Biegung der Gerte wird ein aus vier stärkeren Baumwollfäden gedrehtes Bündel locker eingehängt, das den oberen, festen Rand des Schurzes bildet. Die Seitenränder werden aus je vier Baumwollfäden zopfartig geflochten. In diese drei Ränder des Schurzes werden die Kettenfäden eingezogen und in einzelnen Bündeln fest um den unteren Querstab geschlungen. Durch die Kettenfäden laufen nun die beiden feinen Fäden des Einschlags hin und her und nehmen zwischen je zwei Fäden der Kette zwei Perlen auf (Taf. 22, 13). Die überstehenden Enden des oberen Randes und der beiden Seitenränder bleiben nach Beendigung der Arbeit als lange Fransen hängen.

Bei den Taulipáng und Makuschí ist der Schurz meistens einfarbig weiß oder dunkelblau; nur am oberen und unteren Rande befindet sich ein schmaler Musterstreifen aus andersfarbigen Perlen[1]. Die Wapischánafrauen dagegen verstehen die ganze Fläche des Schurzes in geschmackvollen Flechtmustern (Mäandern, Haken u. a.) zu weben; eine Kunst, die wohl auf die alte Fertigkeit dieses Aruakstammes in der Flechterei zurückzuführen ist (Taf. 25, 2)[2]. In den unteren Rand werden kurze, rot gefärbte Baumwollfransen eingeknüpft und an den beiden unteren Ecken beim Tanz Bündel aus Perlenkettchen mit braunen, rasselnden Samenkapseln, bisweilen auch europäischen Schellchen und Glöckchen und sogar Fingerhüten angebracht. Mittels einer starken Baumwollschnur oder mehrerer Schnüre weißer Perlen wird der Schurz um die Hüften gebunden. An Festtagen schlingen junge Frauen und Mädchen über diese Hüftschnur noch ein dickes Bündel roter oder blauer Perlenschnüre[3].

Über den Fußknöcheln trägt das weibliche Geschlecht bei den Taulipáng

[1] Vgl. Band V, Taf. 8 ff., 87 ff. u. a.

[2] Vgl. Band V, Taf. 114, 126.

[3] Vgl. Band V, Taf. 9, 10, 11, 100 u. a.

und Makuschí eine Art straff anliegender „Pulswärmer" aus Baumwolle, die meistens rot gefärbt und am oberen und unteren Rande mit weißen Perlen besetzt sind. Sie werden unmittelbar am Bein mit einer Holznadel gestrickt und können deshalb nicht abgelegt werden, bis sie sich allmählich abnutzen und durch neue ersetzt werden. Schon den ganz kleinen Mädchen werden von der Mutter solche Binden angelegt. Zum Schmuck der Frau gehören ferner breite Umwicklungen aus weißen Perlenschnüren unterhalb der Knie, um die Oberarme und die Handgelenke. Die Männer tragen den gleichen Perlenschmuck um die Handgelenke, bisweilen auch um die Fußgelenke, umschnüren aber die Beine unter den Knien mit weißen Baumwollschnüren, deren Enden lang herabhängen. Um die Oberarme tragen sie gewöhnlich nur eine Schnur weißer Perlen oder eine weiße Baumwollschnur oder an Festtagen eine runde Scheibe aus Schneckenschale, deren braune Oberfläche so abgeschabt wird, daß einzelne Muster, besonders am Rand ein Zackenmuster, ausgespart bleiben. Eine dicke, weiße Baumwollschnur führt in einer Schlinge durch ein Loch in der Mitte der Scheibe. Um den Schmuck noch wirkungsvoller zu machen, ist an dieser Stelle bisweilen ein kleiner, aus der schwarzen Schale der Tucumápalmnuß, selten aus Horn, sorgfältig geschnittener Stern lose aufgelegt (Taf. 5, 2). Mittels der Schlinge wird die Scheibe am Oberarm befestigt[1]. Die Enden der Schnur hängen lang herab und sind manchmal mit Pompons aus weißen Flaumfedern verziert[2]. Selten bestehen die Scheiben aus Knochen oder Schildpatt. Leider sieht man auch solche aus zugeschliffenen, buntbemalten englischen Steingutscherben (Wedgwood) (Taf. 5, 1).

Die Umschnürungen an den Beinen werden von den jungen Mädchen aus Eitelkeit häufig so straff angezogen, daß die Waden prall hervortreten[3]; eine alte Karaibensitte, von der schon die ersten Entdecker staunend berichten.

Vereinzelt werden auch Fingerringe aus der Schale der Tucumánuß getragen, die aber wohl nicht ursprünglich indianisch, sondern europäischen Ringen nachgeahmt sind (Taf. 5, 8).

---

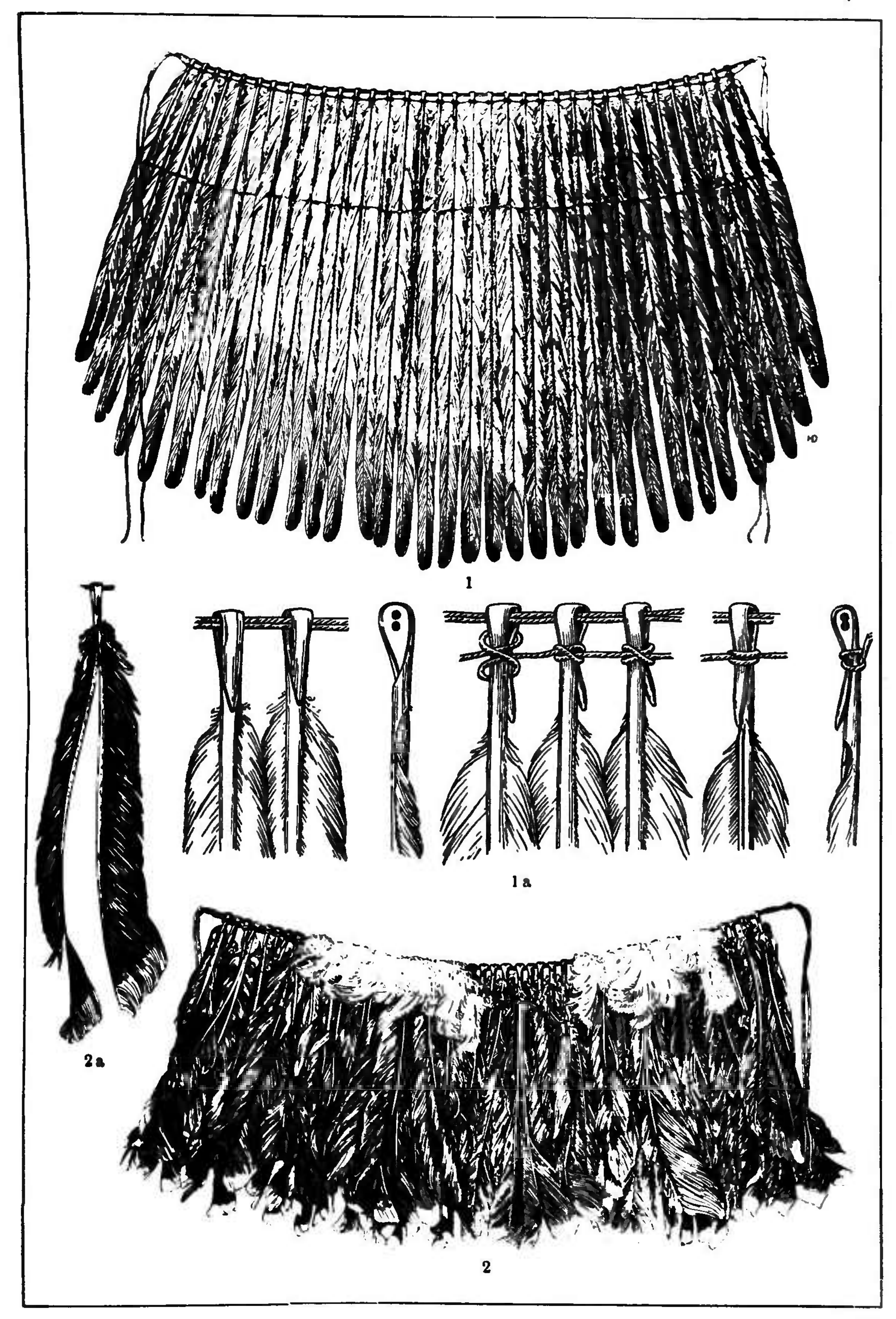
[1] Vgl. Band V, Taf. 21, 25, 37, 40, 44, 45 u. a.

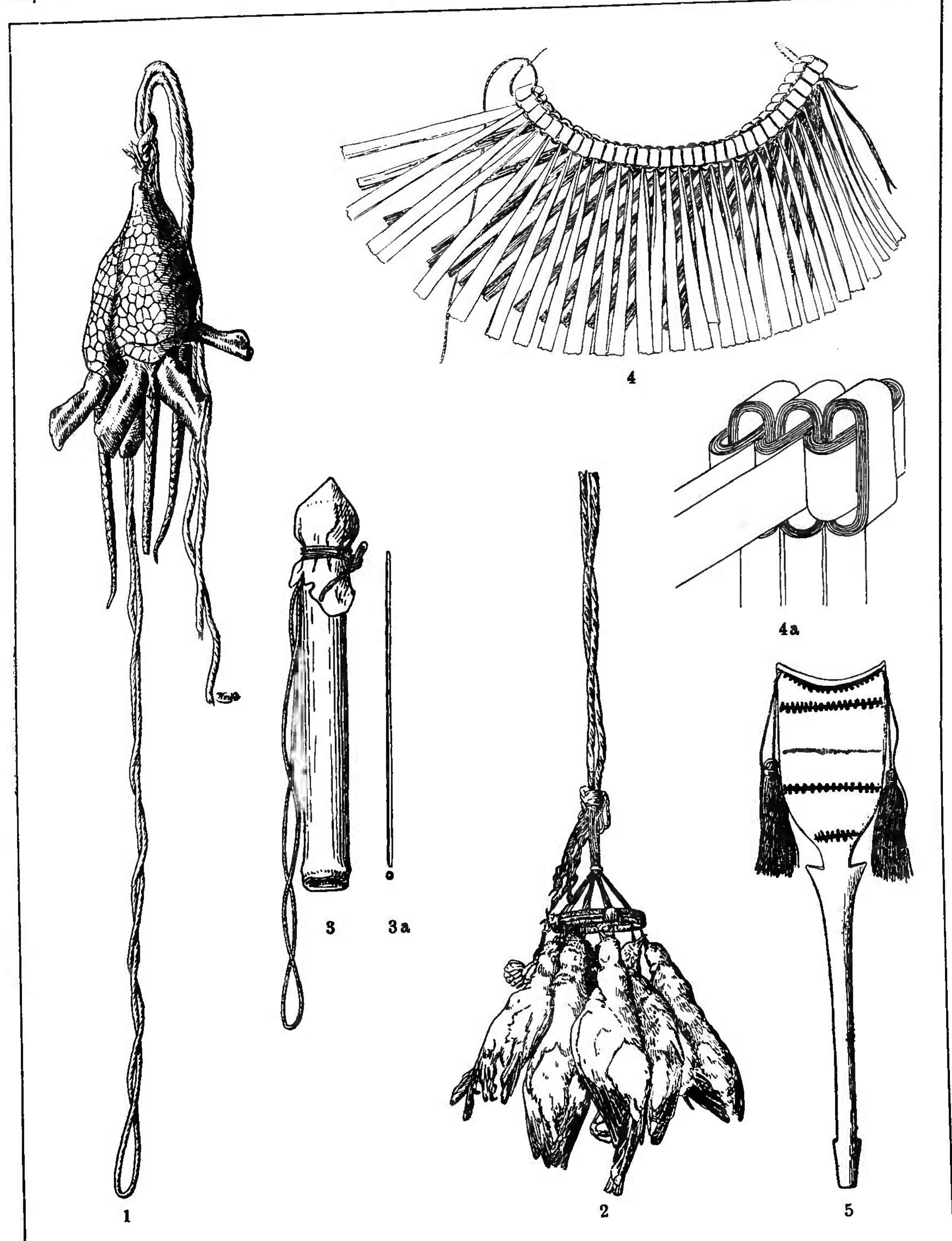
[2] Vgl. Band V, Taf. 36.

[3] Vgl. Band I, Abb. 7 und 8.

Erklärung der Tafel 7

1 Federkragen aus Araraschwanzfedern, rot mit hellblauen Spitzen ($^1/_8$ n. Gr.); 1a Befestigung der Federn ($^1/_2$ n. Gr.). 2 Federkragen aus schwarzen und weißen Hokkofedern ($^1/_8$ n. Gr.). 2a Befestigung der geschlissenen Federn ($^1/_2$ n. Gr.). Taulipáng.


1
1 a
2 a
2



1 Rückenschmuck aus Gürteltierköpfen und -schwänzen, und 2 Rückenschmuck aus Bälgen von Siebenfarbtangaras, Taulipáng (1/4 n. Gr.). 3 Malbüchse mit 3a Malstäbchen, Makuschí (1/8 n. Gr.). 4 Kopfputz der Männer beim Parischerátanz, Taulipáng (1/8 n. Gr.); 4a Flechtart von 4. 5 Tanzkeule eines Knaben, Taulipáng (1/4 n. Gr.).

An Festtagen schmücken beide Geschlechter Hals und Brust mit mannigfachen Ketten aus Perlen, Tierzähnen, Samen und Fruchtschalen. Sehr beliebt sind lange Ketten aus weißen Perlen und braunen Samen, die in vielen Windungen kreuzweise über Brust und Rücken geschlungen werden[1]. Die weiße Farbe wird wiederum bevorzugt, weil sie sich so schön von der braunen Haut abhebt. Beliebt sind auch anliegende Halsbänder aus Hemdenknöpfchen, die durch den indianischen Handel eine weite Verbreitung finden[2]. Die Frauen und Kinder tragen Ketten aus Nagezähnen des Agutí (Dasyprocta), der Páca (Coelogenys) und der Capivára (Hydrochoerus) und Eckzähnen der Affen, die Männer außer diesen auch große Ketten aus Hauern der Wildschweine[3], Eckzähnen des Jaguars und vereinzelten Alligatorzähnen, Prachtstücke, an denen bisweilen mehrere Generationen gesammelt haben.

Von diesen Ketten hängt verschiedenartiger Rückenschmuck herab: lange, dicke Baumwollschnüre, in die Büschel weißer Flaumfedern eingebunden sind, Flügel des weißen Reihers und anderer Vögel, die Halshaut eines Maguarýstorches, Vogelbälge, die mit Baumwolle oder Baumseide ausgestopft sind, vom Tukan, Grünspecht, Klippenvogel, ein ganzer Entenbalg, ferner Bälge kleiner Säugetiere, ein Stück Fell eines schwarzen Affen, Tierschwänze (Hirsch), Vogelschnäbel, mit schwarzem Pech ausgefüllt, in das weiße Glasperlen eingedrückt sind, sogar ein Bündel aus den Köpfen mit den langen Ohren und den Schwänzen von drei Gürteltieren (Taf. 8, 1). Mehrfach sah ich bei den Taulipáng am Roroíma einen prächtigen Rückenschmuck aus Bälgen von Siebenfarbtangaras (Tangara paradisea Sw.), Kolibris und anderen kleinen, bunten Vögeln, die an einem mit Baumwollfäden umwickelten Ring hängen (Taf. 8, 2)[4]. Auch Flügeldecken des großen Prachtkäfers werden in dieser Weise getragen.

Der schönste Tanzschmuck des Mannes ist die Federkrone. Leider sieht man sie nur noch vereinzelt bei feierlichen Aufzügen und großen Tanzfesten und an ihrer Stelle häufig kitschigen Kopfputz, der nur für den Augenblick zurechtgemacht ist und in früheren Zeiten niemals getragen worden wäre[5]. Die gute alte Federkrone der Taulipáng und Makuschí hat als Unterlage einen aus schmalen Rohrstreifen geflochtenen, etwa 4 cm breiten Reif. Um diesen wird ein Bündel weißer Baumwollschnüre gelegt, die durch einige

---

[1] Vgl. Band V, Taf. 15, 45, 62, 91, 92, 93, 98, 99, 100, 107.

[2] Vgl. Band V, Taf. 11, 24, 27, 43, 60, 68, 80, 81.

[3] In einer Sage der Taulipáng wird dieser prächtige Schmuck, der von ihnen *amātá* genannt wird, besonders erwähnt; vgl. Band II, S. 124.

[4] Vgl. Band V, Taf. 39, 43, 44, 45, 47.

[5] Vgl. Band V, Taf. 38, 47, 48.

senkrecht durchgeflochtene Fäden bindenartig auseinandergehalten sind und hinten zusammengebunden werden, so daß bisweilen die langen Enden den Rücken herabwallen. Unter den oberen Rand des Reifes werden nun mehrere Schnüre gelegt, auf die Papageifederchen mit umgeklappten Spulen nebeneinander gebunden sind. Die Größe der gleichmäßig verschnittenen Federn ist bei jeder Schnur verschieden, so daß sich die einzelnen Lagen schindelartig decken. Durch ein feines Rohrgeflecht, das vom oberen Rand des Reifes ausgeht, wird dieser Federschicht die schräge Lage vornüber gegeben. Endlich werden dem Reif hinten zwei bis fünf lange, rote Schwanzfedern des Arakánga (Ara macao L.) senkrecht aufgesteckt[1]. Um die Federn auch während des Tanzes in dieser Stellung zu halten, sind die durch Holzspitzen verstärkten Spulen durch zwei Stücke Pfeilrohr gesteckt, die dem Reif horizontal und in einiger Entfernung übereinander aufgebunden sind (Taf. 6, 2 und 2a). Bisweilen ist nur eine längere Aráraschwanzfeder vorne eingebunden[2].

Auch einfache Kopfreife aus Rohrgeflecht mit eingeklemmten Federschnüren in mehreren Lagen (Taf. 6, 1), die vorne bisweilen von zwei roten Aráraschwanzfedern überragt werden, sind im Gebrauch, ähnlich denen vom oberen Rio Negro[3].

Einen sonderbaren Kopfputz trugen mehrere junge Taulipáng bei einem Tanzfest in Denóng am Roroíma, englische Strohhütchen, die sie nach irgendeinem aus Georgetown gekommenen Muster geflochten hatten. Wie bei den alten Federkronen waren hinten Aráraschwanzfedern aufgesteckt, die zum Teil an den Enden mit Hokkoflaum verziert waren. Bei einem dieser koketten Hütchen war die ganze Oberfläche des Hutkopfes mit Flaumfedern beklebt[4].

Auch das Sturmband, eine an beiden Seiten des Kopfschmucks befestigte Baumwollschlinge, die sonst am Hals verläuft, schlang man am Roroíma vielfach nach Art der englischen Soldaten über das Kinn.

Ein älterer Taulipáng trug als Kopfputz eine Kappe aus Faultierfell.

Selten sieht man noch die prächtigen Federkragen, die früher von den Taulipáng, Makuschí, Akawoio und anderen Stämmen bei großen Tanzfesten allgemein getragen wurden. Sie sind aus den roten Schwanzfedern des Arakánga oder den blaugelben des Araraúna oder den schwarzen, glänzenden Federn des Hokko zusammengesetzt, die auf Schnüre gereiht und durch einen

---

[1] Vgl. Band V, Taf. 4, 5, 39, 77.

[2] Vgl. Band V, Taf. 2, 6.

[3] Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 87, Abb. 43; S. 171, Abb. 99; S. 174, Abb. 103; S. 292, Abb. 170; S. 351, Abb. 226.

[4] Vgl. Band V, Taf. 42—46.

feinen Faden, der den Schaft einer jeden Feder umschlingt, zusammengehalten werden. Bei den Hokkofedern wird stets der ganze Schaft bis zur Spule gespalten. Die Federn werden auf zweierlei Art befestigt: entweder wird die Spule um eine doppelte Schnur, die zugleich als Bindeschnur dient, herumgebogen und die beiden Teile durch eine weitere Schnur umschlungen und zusammengehalten, oder die Spule wird durch einen Längsschnitt zugespitzt und mit der Spitze in das dadurch entstandene Loch gesteckt. Durch die so geschaffene Schlinge wird die doppelte Schnur hindurchgezogen (Taf. 7, 1 und 1 a). Bei den Hokkofederkragen werden die Spulen der großen schwarzen Federn durch eine Krause aus den weißen Bauchfedern desselben Vogels, die in der zuerst beschriebenen Art befestigt sind, verdeckt (Taf. 7, 2 und 2a). Wird der Schmuck um den Hals gebunden, so breitet er sich fächerartig über Rücken und Schultern aus und folgt, auf und ab schwankend, jeder Bewegung des Tänzers, was besonders bei den langen roten Arárafedern überaus malerisch aussieht (Abb. auf dem Titelblatt).

Bei den Taulipáng und Arekuná, Makuschí und Wapischána tragen, im Gegensatz zu allen Indianerstämmen, die ich besucht habe, auch die Frauen an festlichen Tagen einen Kopfschmuck in Gestalt eines Diadems. Es gibt zwei Arten. Die eine Art, die fast nur von den Taulipáng- und Arekunáfrauen angefertigt und getragen wird, besteht aus dem gleichen Rohrgeflecht, das auch bei der alten Federkrone der Männer verwendet wird. Um den Reif aber ist ein festes, weißes, bisweilen mit einfachen Mustern bemaltes Baumwollband gelegt, und das vornüberstehende Geflecht aus feinen, ringförmig zusammengebogenen Rohrstreifen ist nur am äußeren Rand mit Büscheln Baumwolle und weißem Hokkoflaum verziert. Hinten hängen lange Baumwollfäden herab, in die zahlreiche Büschelchen aus weißen Flaumfedern und Baumwolle eingebunden oder kleine Quasten aus Baumwollschnüren befestigt sind (Taf. 6, 4)[1].

Das Baumwollband dieses zierlichen Diadems wird mit acht kurzen, am einen Ende zugespitzten Holznadeln gestrickt. Am dickeren Ende haben diese einen Längseinschnitt, in den der Faden geklemmt wird. Mit Hilfe einer jeden Nadel wird der Faden immer ein Stückchen weiter durchgezogen; die übrigen Nadeln dienen derweil zum Festhalten der Maschen (Taf. 3, 3).

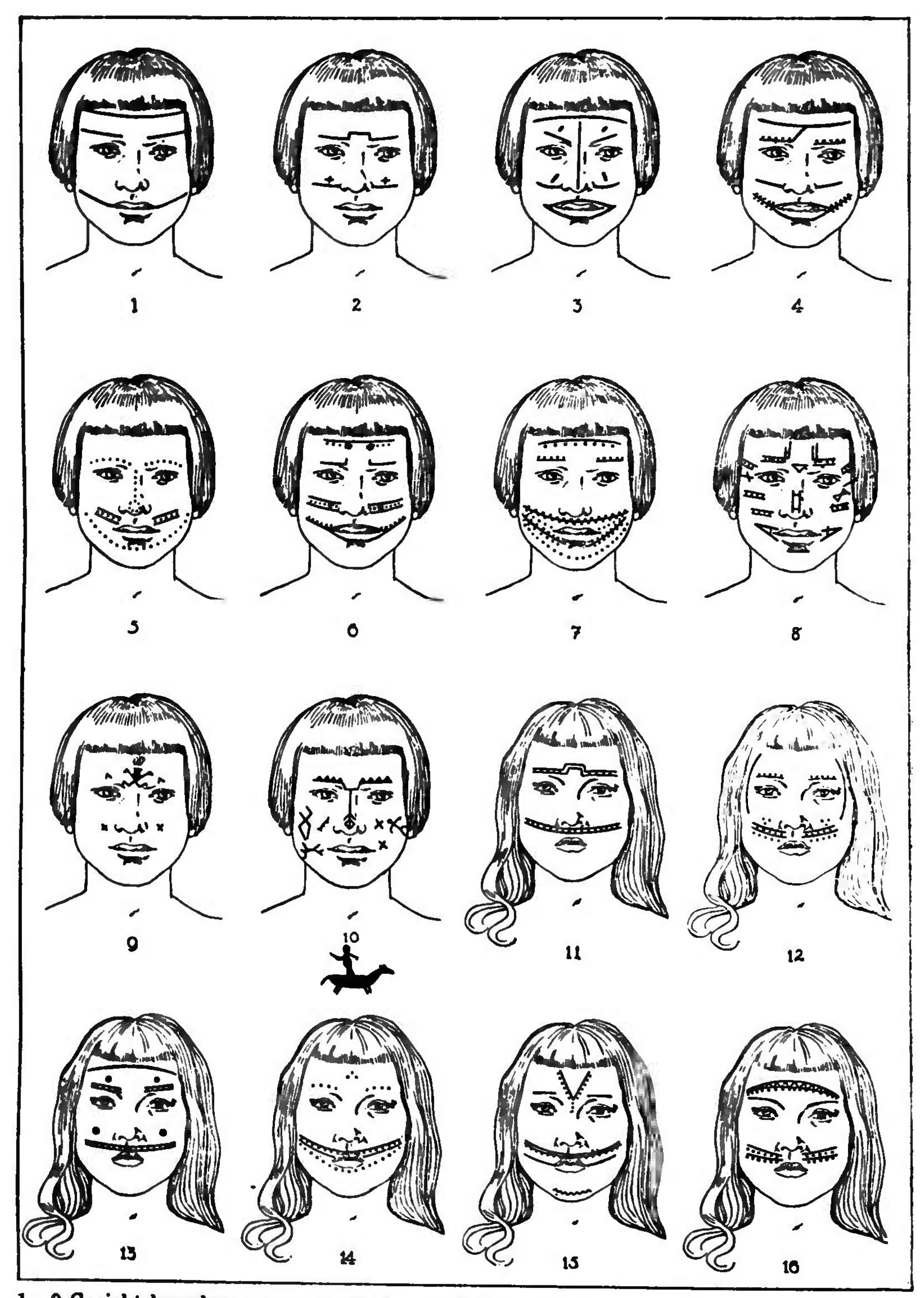
Anstatt des Baumwollbandes ist manchmal ein in bunten Mustern gewebtes Perlenband um den Rohrreif gelegt, das mittels des gleichen Rahmens und auf dieselbe Weise hergestellt wird wie der Perlenschurz der Frau. Beide Ränder des Perlenbandes sind gewöhnlich mit feinem Hokkoflaum besetzt.

[1] Vgl. Band V, Taf. 8, 11, 13, 14, 100.

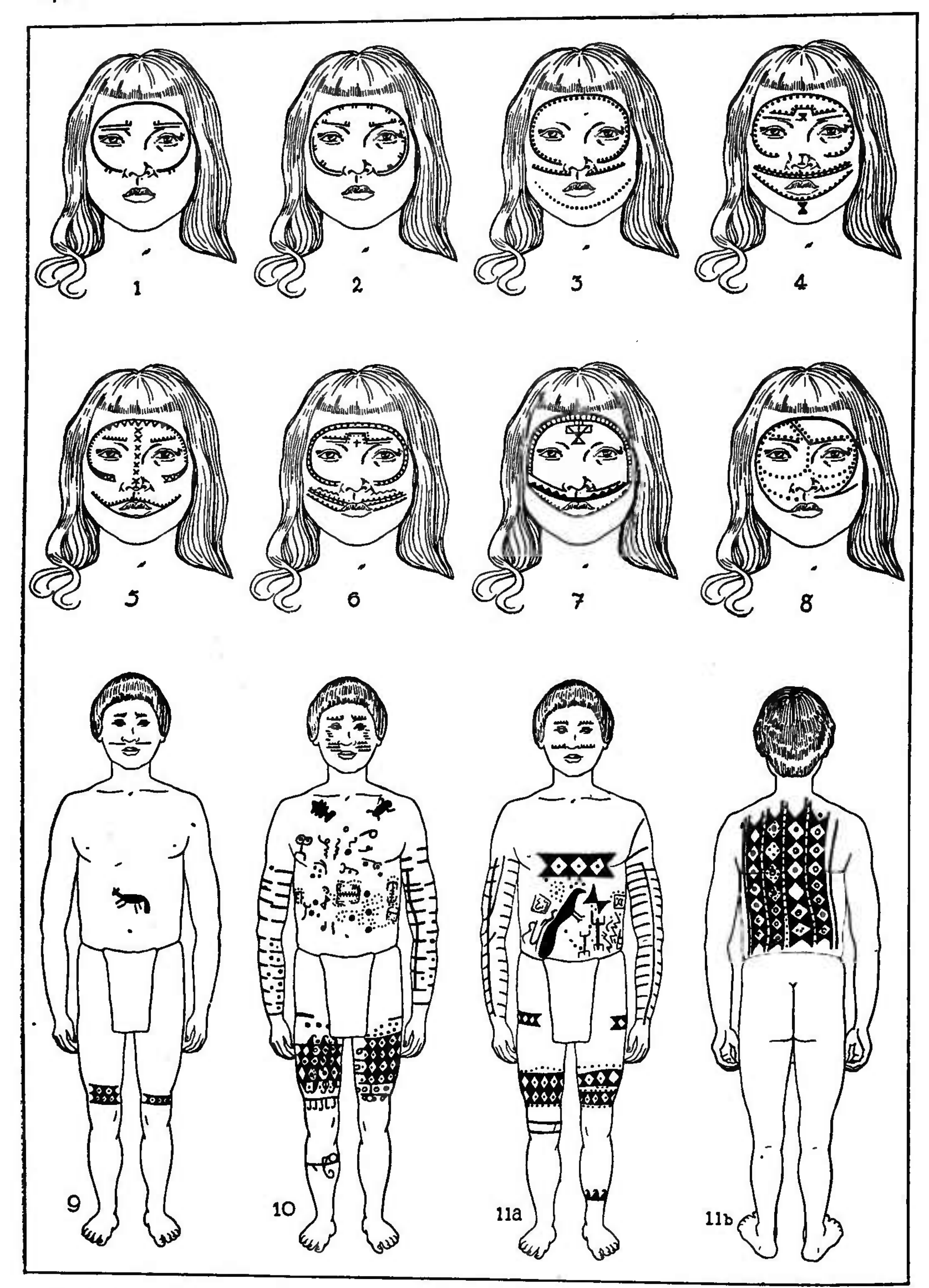
Die andere Art Diadem ist hauptsächlich bei den Wapischána und den von ihnen kulturell beeinflußten Taulipáng am Majarý und Parimé-Maruá im Gebrauch und besteht aus einem schmalen Reif, der sich aus fünf bis sechs nebeneinanderliegenden Rohrstreifen zusammensetzt. Diese Rohrstreifen werden, als Kette, mit weißen Baumwollfäden, als Einschlag, dicht umwoben und an den Enden zusammengebunden. Auf die Oberfläche des Reifes werden mit Genipápo-(Genipa sp.) und Urucúfarbe (Bixa Orellana) einfache Muster gemalt. Der lange Rückenschmuck ist bei diesen Diademen häufig mit kurzen Perlenschnüren und braunen, rasselnden Samenhüllen behängt[1] (Taf. 6, 3 und 3a).

Bei jeder besonderen Gelegenheit, vor allem zu den Tanzfesten, bemalen die Indianer das Gesicht und häufig auch den ganzen Körper mit schwarzen und roten Farben, teils in einfachen Strichen und Punkten, teils in geschmackvollen Mustern, teils in stilisierten Tier- und Menschenfiguren. Die Füße bis zu den Knöcheln werden meistens nur rot angestrichen. Ein jeder junge Mann trägt in der Umhängetasche sein Malgerät bei sich, eine kleine Bambusbüchse mit roter Farbe und ein Holzstäbchen zum Auftragen der Farbe (Taf. 8, 3 und 3a). Mit Hilfe eines kleinen Spiegels, der gewöhnlich aus der ursprünglichen Umrahmung herausgenommen und in einen selbstgefertigten Rahmen aus schwerem, rotem Holz eingefügt wird, bemalt sich jeder das Gesicht. Manche bekleben noch einzelne rote Punkte der Bemalung mit feinem Hokkoflaum (Taf. 9, 6 und 9). Die jungen Leute beiderlei Geschlechts sind wetteifernd bestrebt, immer neue Zusammenstellungen von Mustern zu finden. Die Bemalung des übrigen Körpers, besonders der Rückseite, überläßt man meistens den Frauen, die dabei außerordentliche Fertigkeit und künstlerisches Verständnis zeigen[2] (Taf. 9, 10, 11, 12, 1 und 2). Die Kinder, Knaben oder Mädchen, werden stets von den Müttern oder Großmüttern bemalt. Man benutzt dazu vegetabilische Farben, den blauschwarzen, lange in der Haut haftenden Saft der Genipápofrucht und den ziegelroten, fettigen Farbstoff, in dem die Samen des Urucústrauches eingebettet sind, und endlich, nur zur Bemalung des Gesichts, die bei den Indianern sehr geschätzte, dunkelrote Farbe des Carayurú (Bignonia Chica), die aus dem Niederschlag der in Wasser gärenden Blätter dieser Schlingpflanze gewonnen wird[3]. Außer zum Schmuck dient diese letztere Farbe zur heilkräftigen Bemalung in Krankheitsfällen, als prophylaktische Bemalung gegen Epidemien und bei Zauberhandlungen. Zum Gebrauch wird sie mit dem klebrigen Saft eines Baumes gemischt.

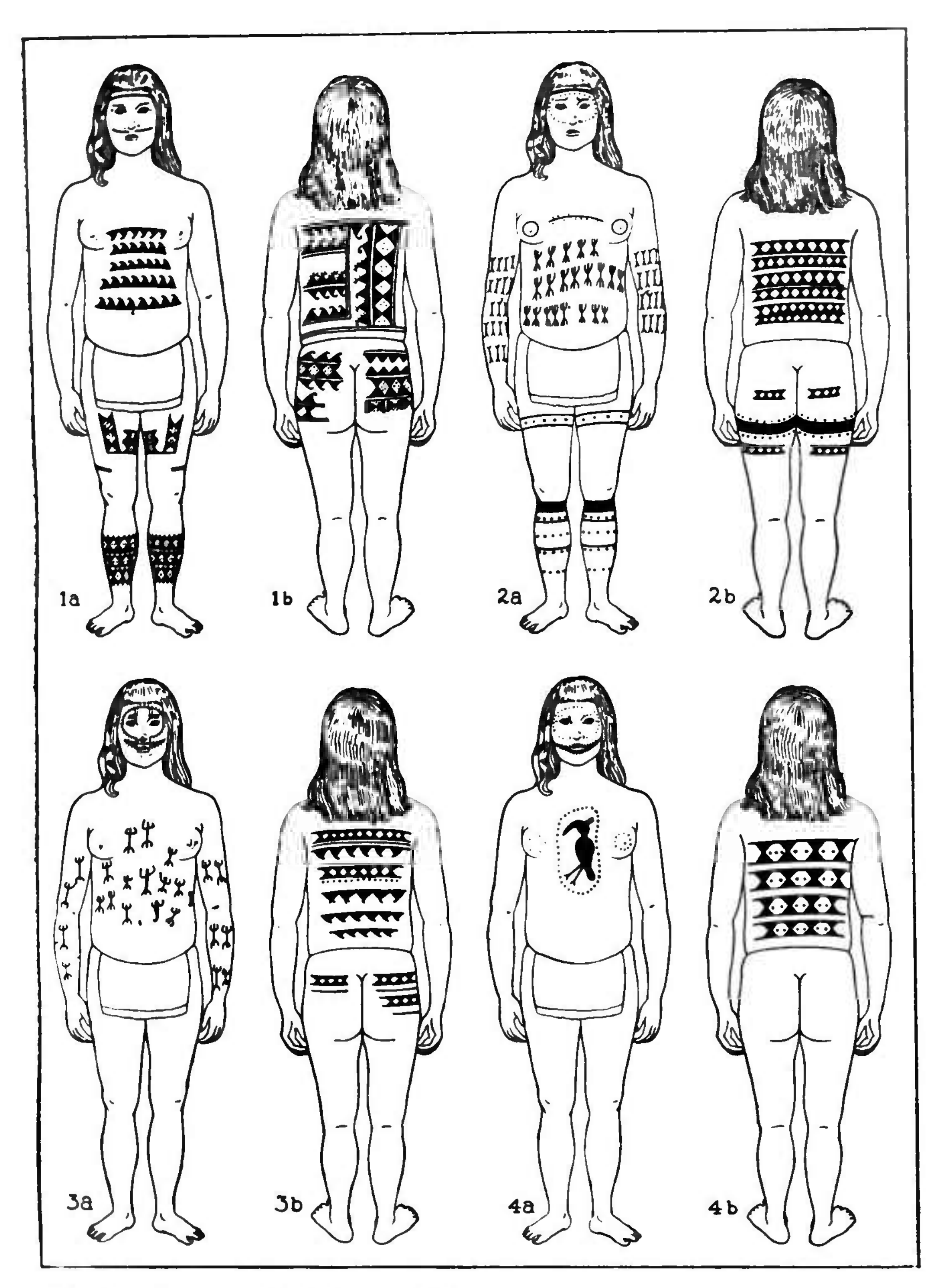
[1] Vgl. Band V, Taf. 13, 14, 112.
[2] Vgl. Band V, Taf. 8, 10, 11, 100, 101, 102.
[3] Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. II, S. 237, 240.



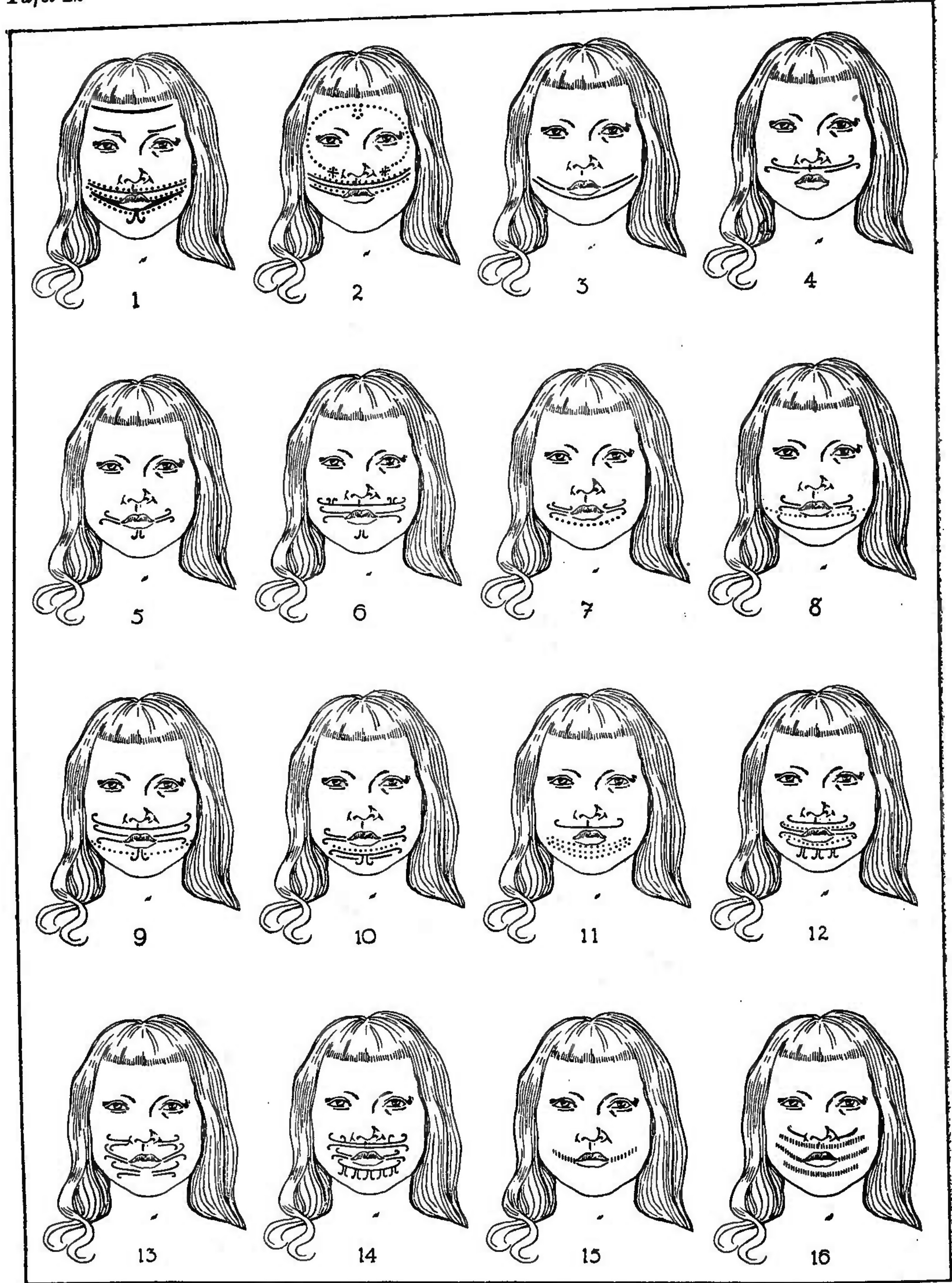
1—9 Gesichtsbemalnngen von Taulipáng- nnd Makuschimännern und -knaben mit dunkelroter (Bignonia Chica) und blanschwarzer (Genipa) Farbe. — Bei 6 war auf die beiden mittleren Punkte unter der Stirnlinie und auf die zweiten Punkte von den Nasenflügeln an feiner weißer Hokkoflaum geklebt, ebenso bei 9 auf einen Fleck inmitten der Stirn. Die Bemalung war in beiden Fällen karmesinrot. — 10 Bemalung eines Yekuanámannes. Die Figur des Reiters war mit roter Farbe auf die Brust gemalt. 11—16 Gesichtsbemalungen von Tanlipáng-, Makuschí- und Wapischánamädchen mit dunkelroter und blauschwarzer Farbe.



1—8 Gesichtsbemalungen von Taulipáng-, Makuschí- und Wapischánamädchen mit dunkelroter (Bignonia Chica) und blauschwarzer (Genipa) Farbe. 9—11 b Körperbemalungen von Taulipángknaben mit Genipafarbe.



Körperbemalungen von Taulipáng- und Makuschímädchen mit blauschwarzer (Genipa) und roter (Bixa Orellana) Farbe.



1—2 Gesichtsbemalungen von Taulipángfrauen mit blauschwarzer (Genipa) Farbe. 3—14 Blaue Gesichtstatauierungen von Taulipángfrauen und -mädchen. 4 Taulipáng-Tatauierung bei einem Makuschimädchen. 8 und 13 wurden auch bei Männern beobachtet. — Zu 12: Dieselbe Tatauierung mit viermal je zwei Haken unter dem Mund kam vor. 15 und 16 Blaue Gesichtstatauierungen von Makuschifrauen.

Mit Urucú reiben sich die Indianer auch ein, wenn sie spröde Haut haben, um diese geschmeidig zu machen[1].

Ein anderes Mittel der Hautpflege wenden die jungen Indianerinnen bei Märschen über die Savanne an. Sie pudern das ganze Gesicht mit einer dichten Lage Maniokstärkemehl, um die Einwirkung der Sonnenstrahlen abzuschwächen.

Tatauierung ist bei den Taulipáng im Gebiet des Roroíma und bei den Arekuná des Caróni ziemlich allgemein, bei den Makuschí selten üblich und wird vorwiegend von den Frauen angewendet. Sie beschränkt sich auf die Gegend um den Mund und besteht bei den Makuschí aus zahlreichen kurzen, vertikalen Parallelstrichen, bei den Taulipáng und Arekuná aus Punkten, Strichen und Mustern in Form von Angelhaken. Die Tatauierungen der Taulipáng sind sehr mannigfaltig, gehen aber stets auf das Angelhakenmuster als Grundmotiv zurück[2] (Taf. 12, 3—16).

Die Tatauierung ist überall ein Zeichen der Reife und hat, wie wir später sehen werden, magische Bedeutung. Sie wird Punkt für Punkt mit fein zugespitzten Glasscherben, in älterer Zeit mit Palmstacheln, ausgeführt. Bei einem Taulipángmädchen am Roroíma hatte man die einfache, aus zwei horizontalen Parallelstrichen bestehende Mundtatauierung ausnahmsweise mit einer Nadel eingestochen (Taf. 12, 3). Ein Makuschímädchen am Surumú trug die Tatauierung der Taulipáng (Taf. 12, 4). Ein älterer Arekuná, den ich am Merewarí traf, war mit je zwei parallelen Vertikalstrichen von den Mundwinkeln zum Kinn tatauiert.

Die sogenannten „Ingarikó“ im Waldgebiet nordöstlich vom Roroíma tragen nach Angabe ihrer Nachbarn „langes Haupthaar wie Weiber“ und seien im Gesicht stark tatauiert.

Nahrung und Genußmittel: Die indianische Tafel ist nicht so einförmig, wie der Laie häufig annimmt, und die Indianerin weiß die an sich einfach zubereiteten Speisen durch alle möglichen Zutaten schmackhafter zu machen.

Bei der Nahrung spielt die örtliche Umgebung eine wichtige Rolle. Man ißt etwas anders, ob man in der Savanne oder im Wald, an einem

---

[1] Vgl. Band II, S. 241.

[2] Dieselbe Tatauierung faud sich früher auch bei den Arowakenfrauen in Britisch Guayana und Surinam; vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 226; W. Joest, Ethnographisches uud Verwandtes aus Guayana. Leiden 1893. S. 83 und Abb. a uud b; ebenso bei den Wapischána; vgl. Appun, Auslaud 1871, S. 523; Farabee, The Central Arawaks, S. 82, Fig. 9, bei deu Wapischána östlich vom Rio Branco.

größeren Fluß oder im Gebirge lebt. Die Taulipáng am mittleren Surumú haben eine etwas andere Küche als ihre Stammesbrüder am Oberlauf dieses Flusses im Waldgebiet oder als ihre Stammesbrüder am Roroíma. Der Fluß liefert jenen zahlreiche schmackhafte Fische, die im Quellgebiet und in den Gebirgen infolge der hohen Katarakte, die sie nicht übersteigen können, gänzlich fehlen oder durch kleine Fische unzureichend ersetzt sind. Dafür ist der Urwald reich an Jagdtieren mannigfacher Art. Während in der Savanne an größeren Vierfüßlern außer dem Ameisenbären, dessen Fleisch der Indianer nicht gern genießt, nur ein schwacher, geweihter Hirsch vorkommt, beherbergt das Waldgebiet den Tapir, das große und das kleine Wildschwein, einen stärkeren, kahlen Hirsch und verschiedene Arten größerer Vögel. Die Anwohner des Roroíma führen in gewissen Jahreszeiten eine vorwiegend vegetarische Lebensweise, da es dort nur wenig Wild und nur ganz kleine Fische gibt. Weite Jagdzüge aber in das dort beginnende Urwaldgebiet zu unternehmen, verbietet ihnen abergläubische Scheu.

Die Zubereitung der Speisen ist in der Hauptsache überall die gleiche. Dabei herrscht eine strenge Arbeitsteilung zwischen beiden Geschlechtern. Der Mann brät, die Frau kocht die Speisen, häufig mit Haut und Haaren. Nur sehr selten und ungern wird ein Mann diese Weiberarbeit verrichten. Etwas anderes ist es mit Indianern, die im Dienste der Weißen stehen. — Die vegetabilischen Speisen werden nur von der Frau zubereitet, was auf ihre Tätigkeit als Sammlerin in weit entlegener Zeit zurückweist.

Ohne Feuer kein indianischer Haushalt. Zu Hause und auf der Reise im Lager wird das Feuer Tag und Nacht unterhalten. Einige starke Hölzer, die mit den brennenden oder glimmenden Enden sternförmig widereinander stoßen, bilden das Herd- und Lagerfeuer. Man braucht sie nur von Zeit zu Zeit nachzuschieben und kann tagelang die Glut erhalten. Ungern läßt der Indianer das Feuer ausgehen. Erlischt es einmal zu Hause, so ist dies kein Unglück. In einem Haus sind stets mehrere Feuer; man holt sich vom Nachbarn einen Feuerbrand. Wenn es irgend möglich ist, nimmt der Indianer auch auf der Reise einen Feuerbrand von Ort zu Ort mit sich, aber es kommt doch öfters vor, daß er das Feuer neu erzeugen muß. Viele Indianer bedienen sich dazu schon des Stahlfeuerzeugs, das von den Europäern eingeführt ist, oder gar europäischer Streichhölzer, die von den Ansiedlern als Zahlung gegeben werden und auf dem Wege des Zwischenhandels ins Innere gelangen. Fehlen dem Indianer diese fremden Hilfsmittel, so muß er zu seinem alten, einheimischen Feuerzeug greifen.

Die Makuschí und wahrscheinlich auch andere Stämme gebrauchen das weitverbreitete, aus zwei Holzstäbchen bestehende Quirlfeuerzeug. In den

einen der Stäbe, die immer von einer bestimmten Holzart genommen werden[1] und kaum die Dicke eines kleinen Fingers haben, wird ein Grübchen mit seitlicher Öffnung geschnitten. Beim Gebrauch drückt ein Mann diesen Stab fest auf den Boden. Ein anderer setzt den zweiten Stab, der am unteren Ende abgerundet ist, rechtwinkelig in das Grübchen hinein und quirlt ihn mit großer Schnelligkeit zwischen den rasch auf- und niedergleitenden, flachen Händen. Durch das Quirlen wird das Grübchen erweitert. Feiner Staub löst sich los. Durch den beständigen Druck von oben nach unten und die Reibung wird Hitze erzeugt. Der Staub beginnt zu rauchen und zu glimmen. Nun bringt man trockenes Gras oder irgendeine zunderartige Masse hinzu. Mit Vorliebe verwendet man Ameisenzunder, d. h. den filzigen Stoff aus den Nestern gewisser Ameisenarten, der leicht Feuer fängt. Vorsichtig wird geblasen, und bald ist die Flamme da. Im Notfall kann auch ein einzelner auf diese Weise Feuer erzeugen, indem er den unteren Stab mit beiden Füßen auf dem Erdboden festhält und dadurch die Hände zum Quirlen frei bekommt.

Die Taulipáng benutzen auch ein Quirlfeuerzeug, aber von anderer Beschaffenheit und aus anderem Material: Zwei bis drei etwa handlange Stücke Pfeilrohr werden der Länge nach halbiert. Dann werden die Hälften aufeinandergelegt und durch je ein Stäbchen, das man an den beiden Enden senkrecht hindurchstößt, und mit Schnur fest miteinander verbunden, nachdem man an einzelnen Stellen Baumwollflocken dazwischen geklemmt hat. In die flache obere Seite des obersten Rohrstückes werden einige Grübchen geschnitten (Taf. 40, 4). Der Mann, der Feuer erzeugen will, hockt am Boden, hält das eine Ende des Rohrbündels zwischen der großen und der zweiten Zehe und quirlt in einem der Grübchen senkrecht ein längeres Pfeilrohr, indem er, wie beim Holzfeuerzeug, mit beiden flachen Händen stark daran herabstreicht. Etwas bequemer ist die Arbeit, wenn zwei Gefährten das Rohrbündel fest am Boden halten, während der dritte quirlt (Taf. 21, 1). Bisweilen lösen sie sich ab. Der Quirlstab dringt allmählich durch die einzelnen Schichten des Rohrbündels und reibt feinen Staub ab, der sich entzündet, anfängt zu glimmen und die Baumwolle, auf die er fällt, in Brand setzt. Die ganze Operation dauerte, bis der erste Rauch aufstieg, genau 35½ Sekunden, bis die Baumwolle zu glühen anfing, 1 Minute 37 Sekunden. Es ist eine sehr anstrengende Arbeit. Der kräftige Mann, der sie mir vorführte, keuchte und schwitzte und hatte danach Blasen an den Händen.

Feuerschlagen mit zwei Steinen kannten die Taulipáng sicherlich schon

[1] Nach Rich. Schomburgk (a. a. O. Bd. II, S. 97) ist es das Holz der Apeiba glabra (Aubl.).

in alter Zeit, ohne daß sie es als Feuerzeug verwendeten. In einem ihrer Märchen verwandelt sich eine Alte, die Feuer durch den After von sich gibt, in die (Feuer-)„Steine *wató*, die beim Anschlagen Feuer geben“ [1].

Zum Braten des Wildbrets und der Fische dient der Bratständer, der im ganzen tropischen Südamerika dieselbe Form hat. Drei Stäbe werden in Gestalt einer Pyramide an den oberen Enden mit Liane zusammengebunden. In etwa zweidrittel Höhe werden Querstäbe angebunden und über diese der Rost gelegt, dessen Stäbe an den Stellen, wo sie auf den Querstäben liegen, ebenfalls mit Lianen befestigt sind. Bei einer anderen Art des Bratständers steckt man vier oben gegabelte Stäbe im Viereck in den Boden, legt Querstäbe in die Gabeln und bindet über diese die Stäbe des Rostes. Zu den letzteren nimmt man gewisses grünes Holz, das nicht leicht Feuer fängt. Diese in wenigen Augenblicken hergestellten Bratständer werden nicht nur auf der Reise gebraucht, sondern man benutzt sie auch in kleinerem Maßstab und Pyramidenform zu Hause über dem Herdfeuer, wenn genug Jagdbeute da ist, oder der Feuerplatz der Familie nicht durch den auf drei Steinen ruhenden Kochtopf in Anspruch genommen wird. In letzterem Falle stellt man den Bratständer so lange beiseite.

Der Bratständer dient nicht allein zum sofortigen Zubereiten des Fleisches. Dazu würde es genügen, daß man das Fleisch am Spieße brät; ein einfaches Verfahren. Man stößt einen unten zugespitzten Stock durch das Stück Wildbret oder klemmt den der Länge nach aufgeschnittenen Fisch in den zum Teil aufgespaltenen Stock, worauf man die beiden Hälften oben wieder zusammenbindet. Der Bratspieß wird schräg gegen das Feuer in die Erde gesteckt und von Zeit zu Zeit um seine Achse gedreht, damit alle Teile des Fleisches gleichmäßig der Hitze ausgesetzt werden. Der Bratständer hat eine größere Bedeutung. Er dient vor allem dazu, das Fleisch für Tage und Wochen haltbar zu machen, während es sonst bei der feuchtwarmen Luft in wenigen Stunden verderben würde. Zu diesem Zweck wird ein nicht zu starkes Feuer Tag und Nacht unter dem Bratrost unterhalten, bis das Fleisch ganz schwarz und knochenhart geworden ist, so daß man es manchmal mit der Axt auseinanderhauen muß, um dann die einzelnen Stücke durch längeres Kochen einigermaßen genießbar zu machen. Auf ähnliche Weise behandelt man kleine Fische, die man längere Zeit aufbewahren will. Man schichtet sie dicht nebeneinander zwischen grüne Calatheablätter und faltet diese zu einem länglichen Bündel zusammen, das man mit Lianen umwickelt und auf den Bratrost legt. Um kleine Fische rasch zu dämpfen,

---

[1] Vgl. Band II, S. 76.



Maismahlen, Taulipáng.

legt man sie in derselben Verpackung in die Glut, bis die äußere Hülle größtenteils verkohlt ist.

Ein Hauptbestandteil der indianischen Küche und Tafel ist der Pfeffertopf, eine tiefe Topfschale. Er wird eigentlich nie gereinigt, immer wieder aufgefüllt, zu jeder Mahlzeit bereitgestellt und auch jedem Besucher sofort vorgesetzt. Er enthält mit Capsicum scharf gepfefferte Fleisch- oder Fischbrühe, in der manchmal einige Brocken Wildbret oder Fisch, häufig aber nur Knochen oder Fischgräten und Fischschuppen schwimmen. In diese durch größeren oder geringeren Zusatz von Stärkemehl bisweilen gallertartig verdickte Brühe tunkt man die Maniokfladen, auch Stücke Fisch und Wildbret. Außer Gebrauch wird der Topf mit einer aus Palmblättern geflochtenen, viereckigen Matte zugedeckt.

Die Pfefferbrühe kocht die Indianerin manchmal mit Manioksaft zusammen, wodurch sie ihr einen angenehmen säuerlichen Geschmack gibt, oder sie setzt der Brühe verkochte Maniokblätter zu, die aromatisch, etwas bitter schmecken. Ein vorzüglicher Zusatz sind ferner die ebenfalls bitteren Blätter des Pfefferstrauches selbst, die vorher gekocht, abgeschmeckt und dann in den Pfeffertopf geschüttet werden.

Capsicumsträucher mit Früchten verschiedener Art und Stärke finden sich in jeder Indianerpflanzung, und auch der Europäer gewöhnt sich rasch an diesen angequälten Genuß, so daß er sein Fehlen auf einer längeren Reise durch menschenleere Gegenden ebenso schwer empfindet wie der Indianer.

Im allgemeinen salzen die Indianer die Speisen wenig, lieben aber das Salz sehr und nehmen es gern als Bezahlung für geleistete Dienste. Von Brasilien wird weißes, ziemlich feinkörniges Salz, von Venezuela rötlichschmutziges, grob und unregelmäßig körniges Salz in Säcken bei den Indianern eingeführt, die es unter sich weiter verhandeln, so daß es infolge des regen Handels von Stamm zu Stamm oft weite Wege ins Innere macht. Auch gibt es einheimisches Salz. In den Savannen findet sich an gewissen Stellen salzhaltige Erde. Solche Stellen sind daran kenntlich, daß auf ihnen die Vegetation fehlt. Die Indianer holen dort in der Trockenzeit frühmorgens Erde, seihen sie mit Wasser durch ein dichtes Sieb und kochen dann das Wasser ein, so daß ein schmutzig graues Salz zurückbleibt[1]. Salzhandel mit den Stämmen an der Meeresküste, z. B. den Kali'ná (Karaiben), mit

[1] Auch die Makuschi und Wapischána sammeln auf diese Weise Salz in der Savanne (Rob. Herm. Schomburgk a. a. O. S. 397, 398); ebenso die Atorai (Appun im Ausland, Jahrg. 1869, S. 801).

denen die Taulipáng früher freundschaftliche Beziehungen unterhielten, kam nicht vor, wie mir ausdrücklich versichert wurde.

Von allen Nährpflanzen des Indianers steht die Maniok an erster Stelle. Ihr Anbau und ihre Verarbeitung sind in ganz Guayana mit geringen Unterschieden überall die gleichen[1]. In die Pflanzungsarbeiten teilen sich Mann und Frau. Der Mann rodet und pflanzt; die Frau jätet und erntet. Am Ende der Regenzeit, im August oder Anfang September, wird ein Stück Wald mit dem Waldmesser vom Unterholz gereinigt. Dann werden die Bäume mit der Axt gefällt. Das Ganze trocknet je nach der Witterung zwei bis zweieinhalb Monate in der Sonne, worauf es abgebrannt wird. Danach wird sofort, etwa im November, gepflanzt, Mais durch Körner, Maniok durch Stecklinge, und zwar zwischen die angebrannten, kreuz und quer durch- und übereinander liegenden Baumstämme, so daß das Feld eines Indianers einen merkwürdigen unordentlichen Eindruck macht und beim Marsch mit Gepäck nur mühsam zu passieren ist (Taf. 53, 1). Besondere Schwierigkeiten beim Anlegen ihrer Pflanzungen haben die Indianer der Savanne, denen nur die steilen, mit lichtem Wald, aber auch mit hohen Felsen bedeckten Abhänge der Gebirge zur Verfügung stehen, da in der eigentlichen Savanne nichts wächst. Das Ackergerät ist überaus einfach. Mit einer europäischen Eisenhacke, bisweilen sogar noch mit dem uralten, einheimischen Gerät, einem unten zugespitzten Stock, werden in den durch Kohle und Asche gedüngten Boden flache Löcher gegraben und in jedes eine Anzahl Maiskörner gelegt oder mehrere Maniokstecklinge, etwa anderthalb Hand lange, mit zwei bis drei Augen versehene Abschnitte des Pflanzenstengels, in schräger Lage gesteckt, worauf das Loch wieder zugescharrt wird. Nun beginnt die Arbeit der Frau. Tag für Tag frühmorgens geht sie hinaus, um das Feld von Unkraut zu reinigen und nachzusehen, ob nicht Schädlinge, Blattschneideameisen und andere Feinde, die Pflanzung bedrohen. Die kleine Regenzeit, die im Savannengebiet ziemlich regelmäßig Ende November oder Anfang Dezember einsetzt und gewöhnlich eine Woche, manchmal fast einen Monat dauert, führt den jungen Pflanzen reichlich Feuchtigkeit zu. Sie wird stets mit Sehnsucht erwartet, und bleibt sie einmal ganz aus, so kommen die Savannenindianer in die größte Not. In acht bis zehn Monaten haben die Wurzeln die nötige Größe erreicht und werden geerntet. Die Frau zieht sie aus und schleppt sie in ihrer Kiepe heim (Taf. 53, 2). Dort werden sie geschält, geschabt und gerieben. Die Reibebretter, rechteckige Bretter, in deren wenig konvexer Oberfläche kleine Steinsplitter eingelassen

[1] Vgl. auch Theodor Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. II, S. 202 ff.

sind, stellen die Taulipáng und ihre Nachbarn nicht selbst her, sondern bekommen sie durch den Handel von den Yekuaná. Das Reiben der Maniokwurzeln wird von den Frauen mit beiden Händen in abwechselnden Auf- und Niederbewegungen ausgeführt, wobei das schrägstehende Brett wider den Unterleib gestemmt ist (Taf. 53, 3). Bei der gebückten Stellung ist es eine äußerst anstrengende Arbeit, zumal sie in den heißesten Stunden des Tages stattfindet. Dabei singen bei den Makuschí und Wapischána, aber nur bei diesen Stämmen, die Frauen und Mädchen einfache, rhythmische Liedchen, auf die ich später zurückkommen werde. Die geriebene Maniokmasse wird mittels des bei vielen Stämmen des tropischen Südamerika gebräuchlichen, elastischen Schlauches aus Flechtwerk ausgepreßt. Diese Preßschläuche werden, wie alles Flechtwerk, von den Männern hergestellt, und zwar aus schmalen Streifen des Arumárohres (Ischnosiphon sp.), nicht selten in hübschen schwarz-gelben oder rot-gelben Mustern. Unten ist der Schlauch geschlossen und endigt in einem starken Ring; oben ist er offen und zu einer Schleife geflochten. Die Frau füllt nun den Schlauch mit der Maniokmasse und hängt ihn mittels der oberen Schleife an das vorstehende Ende eines Querbalkens. Durch den unteren Ring steckt sie eine lange, schwere Stange und befestigt diese mit dem einen Ende an einem Hauspfosten. Auf das andere Ende setzt sich die Frau, zieht durch ihre Schwere den Schlauch in die Länge und preßt dadurch den giftigen Saft, der Blausäure enthält, aus (Taf. 53, 4). Läuft kein Saft mehr heraus, so nimmt die Frau den Schlauch ab, stülpt ihn zusammen, wodurch sie seinen Rauminhalt erweitert, und schüttet die nahezu trockene Masse in ein Gefäß oder einen Korb. Darauf siebt sie die Masse durch ein grobes Sieb, um sie von holzigen Bestandteilen zu befreien (Taf. 53, 5), und bäckt aus dem stärkehaltigen Mehl auf dem einfachen Herd, einer großen runden Tonplatte oder einer von den Europäern eingeführten, runden, mit einem Handgriff versehenen Eisenplatte, die auf einigen Steinen ruht, große, runde Fladen, die tägliche Kost des Indianers und seinen unentbehrlichen Reiseproviant (Taf. 53, 6)[1] Damit diese Fladen nicht in wenigen Tagen schimmeln, legt man sie auf das Dach des Hauses und läßt sie von der Sonne austrocknen. Dann halten sie sich längere Zeit.

Das Rösten des Maniokmehls, um es dauerhaft zu machen, ist zweifellos erst in neuerer Zeit von Brasilien her eingeführt worden, denn es ist nur bei den südlichen Taulipáng am Majarý und Parimé und bei den benach-

[1] Die in diesem Zusammenhang zitierten Bilder beziehen sich sämtlich auf die Yekuaná, bei denen die Verarbeitung der Maniok dieselbe ist wie bei den Taulipáng und ihren Nachbarn.

barten Wapischána und Makuschí üblich, während es die Taulipáng nördlich vom Surumú und die Arekuná nicht kennen[1].

Die Taulipáng haben drei Sorten Mais, mit gelben, dunkelroten und gemischt schwarzen und weißlich-gelben Körnern. Man genießt den Mais auf verschiedene Weise. Entweder kocht man die unreifen Körner oder man legt die reifen Kolben ins Feuer und knabbert dann die gebratenen und halbangebrannten Körner davon ab. Aus Maismehl werden Fladen gebacken. Zu diesem Zweck werden die reifen Körner gestampft. In jedem Haus dienen dazu mehrere zylindrische Mörser aus sehr hartem, schwerem Holz, die tief in den Boden eingegraben sind, so daß sie nur wenige Zentimeter daraus hervorragen. Als Stößel benutzt die Frau eine mehrere Meter lange, dicke, schwere Stange, die sie in den Mörser stößt und darin mit aller Kraft hin und her bewegt (Taf. 13).

Von Bananen kennen die Taulipáng zehn Arten[2], aber sie haben keinen Überfluß an diesen köstlichen Früchten, deren Pflanzen einen fetten Boden brauchen und daher in der Gebirgssavanne nur spärlich und kümmerlich gedeihen. Deshalb gilt den Taulipáng das zusammenhängende Waldgebiet nördlich vom Roroíma, wo viele Bananen wachsen, als das Paradies ihrer Sehnsucht. In uralter Zeit, so erzählt die Sage, als die Stammesheroen den Weltbaum, der alle Früchte trug, umhieben, fiel er nach Norden. „Wäre der Baum auf diese Seite gefallen, so gäbe es hier viele Bananen im Wald, aber er fiel nach der anderen Seite des Roroíma, und viele Bananen fielen dorthin. Deshalb gibt es dort noch heute viele Bananenhaine im Wald, die niemand gepflanzt hat, und es fehlt dort an nichts[3]."

Sonstige Nährpflanzen im Haushalte der Taulipáng sind die Makaschéra oder süße Maniok[4], die melonenähnlichen, pepsinhaltigen Früchte der Carica Papaya, die sie *mapazá* nennen, vier Arten Bataten[2], sechs Arten Dioscorea[2], eßbare Kürbisse, in Brasilien Yurumú genannt, große, flache Bohnen, Ananas, die aus dem gleichen Grunde wie die Bananen nur spärlich vorkommen, und endlich Zuckerrohr. Wie die Banane, so ist auch dieses ein Fremdling auf amerikanischem Boden, hat sich aber im Laufe der Zeit weit verbreitet. Für den gewöhnlichen Bedarf wird die äußere feste Schale des Zuckerrohrs abgeschlissen und der innere poröse Teil gekaut und ausgelutscht. Wollen die Taulipáng aber den Saft in größeren

---

[1] Vgl. auch Farabee, The Central Arawaks, S. 37, der dasselbe für die Wapischána östlich vom Rio Branco annimmt.

[2] Vgl. Band IV, Taulipángwörterbuch.

[3] Vgl. Band II, S. 38.

[4] Brasilianisch: Macaxera, Manihot Aypi Pohl; süße, ungiftige Maniok.

Mengen auspressen, so bedienen sie sich einer einfachen Vorrichtung: Ein ungefähr halbmannshohes Stück eines Baumstammes ist in etwas schiefer Lage fest in den Boden gerammt. Von der unteren Seite ist oben und unten, schräg nach innen verlaufend, ein gutes Stück weggenommen, während in der Mitte die Rundung des Baumstammes geblieben ist und vorragt. Unmittelbar über diesem Vorsprung führt ein Loch durch den Baumstamm. Man legt nun das Zuckerrohr quer auf den Vorsprung, steckt einen Stock darüber in das Loch und quetscht durch Hebeldruck nach unten auf das Rohr den Saft heraus, der in zwei sich kreuzenden Rillen am Vorsprung hinabrinnt und in eine darunterstehende Schale läuft (Abb. 3).



Abb. 3. Zuckerrohrpresse, Taulipáng, Yekuaná

Aus Maniokfladen und anderen vegetabilischen Stoffen stellen die Frauen auf verschiedene Weise berauschende Getränke her, die bei den Tanzfesten eine große Rolle spielen und besonders von den Männern in ungeheuren Mengen genossen werden. Die Taulipáng unterscheiden zwölf Arten dieser Getränke, die sie mit dem einheimischen Sammelnamen *wóg* (= Trank, Getränk) oder dem Brasilianer gegenüber mit dem der Lingoa geral entnommenen Ausdruck Kaschirí bezeichnen. *Sáburu* oder *sábulu*, sog. weißes Kaschirí, wird aus weißen, d. h. leicht gebackenen Maniokfladen bereitet; *kaẕalumaluku*, sog. schwarzes Kaschirí, wird aus angebrannten Maniokfladen bereitet; *payuá*, wegen seiner dunklen Farbe ebenfalls „schwarzes" Kaschirí genannt, wird aus Maniokfladen bereitet; *parákali* aus Maniokfladen; *kažíli*, von rötlicher Farbe, aus gebackenen Maniokwurzeln; *ănalyeuku* aus Mais *(ă'nalg)*; *(i)žáyeuku* aus einer Art Bataten *([i]žág)*; *piližáeuku* aus einer Art Dioscorea *(piližá)*; *uaẕanáeuku* aus einer Art großer Dioscorea *(uaẕă'ná)*; *kanalíeuku* aus süßer Maniok, Makaschéra *(ka'nalí)*; *ẹlupáyeuku* aus Bananen *(ẹlupá)* hergestellt. Aus eßbaren Kürbissen *(kauẕamá)* bereitet man ein goldgelbes, erfrischendes Kaschirí.

Aus dem dunkelroten Mais wird ein Trank hergestellt, der schön rötlich aussieht und vorzüglich schmeckt; aus dem weißlich gelben Mais ein weißliches Kaschirí. Diese Maisgetränke sind milder als die Kaschirí aus Maniok. Aus violetten Bataten wird ein rotviolettes Kaschirí bereitet, das angenehm süßsäuerlich schmeckt und wie Champagner schäumt. Der Geschmack erinnert an gärenden Himbeersaft. Außer bei *Payuá* und *Parákali* wird bei

allen diesen Getränken, um die Gärung zu beschleunigen, gekauter Stoff zugesetzt, aber man braucht daran keinen Anstoß zu nehmen, denn das Kauen wird, wenigstens nach meinen Erfahrungen, nicht von alten Weibern, sondern von jungen, gesunden Mädchen ausgeführt, die sich meistens durch schöne weiße Zähne auszeichnen.

Von drei Getränken habe ich die Zubereitung aufgeschrieben.

Payuá ist eines ihrer stärksten Festgetränke, aber nach unseren Begriffen immer noch recht schwach. Gewöhnliche Maniokfladen werden auf der Ober- und Unterseite mit Kohle eingerieben, bis sie ganz schwarz sind. Dann streicht man Zuckerrohrsaft darüber und schichtet sie aufeinander, indem man Bananenblätter dazwischen legt. Das Ganze verschnürt man mit Stricken zu einem Bündel und verwahrt dieses zwei Tage lang in einem Winkel des warmen Hauses auf einem Gerüst. Am dritten Tage wird das Bündel geöffnet. Die Fladen werden nun in kleine Stücke gezupft und in eine große Kürbisflasche mit etwas warmem Wasser geworfen. Darüber schüttet man heißes Wasser und mischt es gut durcheinander. Einen Tag läßt man das Gebräu stehen. Am anderen Tag ist es „süß wie Zucker" und gärt. Am nächsten Tag ist es schwarz, schmeckt säuerlich und berauscht.

Parákali wird auf folgende Weise bereitet: Gewöhnliche Maniokfladen werden fest zusammengepackt, in einer Kiepe verschnürt und zum Wässern in den Bach gelegt. Nach kurzer Zeit nimmt man sie heraus und legt sie, voll Wasser, wie sie sind, aufeinander zwischen Bananenblätter auf den Fußboden. Darauf schüttet man die breiige Masse in einen Topf und läßt sie darin vier Tage lang gären. Sie ist dann „süß wie Zucker". Endlich schüttet man sie in eine große Kürbisflasche und gießt frisches Wasser darüber. Am folgenden Tag kann man das Gebräu trinken.

Zu *Kaẓālumaịuku* werden frische Maniokwurzeln in kleine Stücke geschnitten und zunächst an der Sonne, dann auf der Herdplatte getrocknet. Darauf zerstößt man sie im Mörser, mischt sie mit geriebener Maniokmasse, siebt das Ganze durch ein viereckiges, leicht vertieftes Sieb und bäckt daraus Fladen, die man auf der einen Seite stark anbrennen läßt. Diese Fladen werden in einen Topf getan, von den Mädchen zum Teil gekaut, wieder in den Topf gespieen, mit kaltem Wasser übergossen und mit den Händen durchgeknetet, so daß sich der Speichel dem ganzen Stoff mitteilt. Endlich wird die Mischung in eine große Kürbisflasche geschüttet, in der sie ruhig stehen bleibt und gärt. Am übernächsten Tag kann man sie trinken[1].

[1] Ähnlich beschreibt Rich. Schomburgk (a. a. O. Bd. I, S. 173) die Zubereitung des Paiwari bei den Warrau.

Die Makuschí am Surumú haben dieselben Getränke mit verwandten Namen.

Zum Umrühren der Festgetränke dient ein langer Holzspatel mit geschnitztem Griff (Abb. 36, 1). Auch werden dazu richtige Quirle gebraucht, die aber wohl europäischen Vorbildern ihren Ursprung verdanken. Als Tanzgerät sind sie mit langen Baumwollschnüren und feinen Fäden mit eingeknüpftem Hokkoflaum verziert (Abb. 36, 2).

Gärende Kaschirímasse *(sakūrá)* wird, in Blättern wohl verpackt, auf die Reise mitgenommen, damit man am Rastplatz etwas davon in einer Kalabasse mit Wasser anrühren kann und auf diese Weise jederzeit ein erfrischendes Getränk zur Hand hat. Selbst bei den Fehdezügen schleppen die Frauen die *Sakūrá* den Kriegern nach, damit diese sich vor dem Überfall auf die feindliche Niederlassung Mut antrinken können[1].

Im Walde wissen die Taulipáng und andere Indianer einen erfrischenden und nahrhaften Trank aus Bacábafrüchten herzustellen. Die ähnlich einer Pflaume bläulich bereiften Früchte dieser Palme (Oenocarpus Bacaba Mart.), die ihre Reifezeit im Dezember bis Januar haben, werden in heißem Wasser geknetet oder mit einem entrindeten Prügel gestampft und liefern ein graubraunes, fettes und nahrhaftes Getränk, das im Aussehen und Geschmack, besonders mit einem Zusatz von Zucker, an Kakao erinnert.

Einen anderen weniger angenehm schmeckenden, aber ebenfalls sehr sättigenden Trank bereiten sie aus den länglichen, braungelben Nüssen der Inajápalme (Maximiliana regia Mart.). Diese werden gekocht und durchgeseiht. Das süßliche Fleisch, das unter der lederartigen Haut auf dem Kern sitzt, gibt eine fette, etwas fade schmeckende Brühe.

Auch die Früchte der Mauritia flexuosa werden gegessen, nachdem man sie mehrere Tage in Wasser gelegt hat. Aus dem Saft dieser Palme bereiten die Indianer durch Gärung eine Art Palmwein.

Es gibt eine Anzahl Leckerbissen, die der Indianer verhältnismäßig mühelos sammelt und schon in uralter Zeit sammelte, bevor er die höhere Jagd und den Ackerbau kannte.

Dazu gehört vor allem der Honig einer kleinen, stachellosen Biene, die in hohle Bäume baut. Der Indianer haut entweder den Baum um oder schlägt mit der Axt an der Stelle, wo sich das Bienennest befindet, ein Loch in den Stamm und schöpft dann den Honig mit der Hand oder mit einer Kalabasse aus, oder er schlürft ihn direkt mit dem Mund[2].

Die Eier des Leguans werden im Dezember, die Eier der Land- und

[1] Vgl. weiter unten „Krieg, Totschlag, Blutrache". — Vgl. auch Band II, S. 116.
[2] Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 169.

Wasserschildkröte (Testudo tabulata und Emys amazonica) im Januar eifrig gesucht, gewöhnlich in der heißen Asche gebraten und gern gegessen. Auch das Fleisch des Leguans (Iguana tuberculata Laur.) ist bei den Indianern sehr beliebt, weil es schmackhaft und zartem Hühnerfleisch nicht unähnlich ist. Diese blattgrünen Eidechsen, die eine Länge von $1^1/_2$ m erreichen, führen auf den Zweigen der Uferbäume ein beschauliches Dasein und werden meistens nur dem scharfen Jägerauge des Indianers sichtbar, wenn sie nicht vorzeitig sich platschend ins Wasser stürzen.

Fett und auch für einen vorurteilsfreien europäischen Gaumen nicht übel schmeckt die dicke, gelbe Larve des großen Käfers Calandra palmarum, die aus den vermodernden Palmstämmen gebohrt und auf der Herdplatte geröstet wird, und ebenso die großen, geflügelten Weibchen der Blattschneideameise (Atta cephalotes Fab.), deren fettes Abdomen man auf dieselbe Weise zubereitet, nachdem man den mit starken Mandibeln bewehrten Kopf abgerissen hat. Ihre Flugzeit im Januar und Februar, also kurz vor Beginn der Regenzeit, wird von den Indianern mit Freuden begrüßt. Alt und jung eilt zu dem Bau, um die auskriechenden Ameisen mit Zweigen und Palmwedeln niederzuschlagen oder ihnen mit Feuerbränden die Flügel zu versengen und sie dann in Körben und Blattüten zu sammeln.

Auch eine Art großer Raupen wird gegessen.

Nicht minder beliebt bei den Taulipáng und Makuschí sind Wespenlarven, die die letzteren *akalá* nennen. Sie werden zu Maniokfladen verspeist und schmecken angenehm süßlich, ähnlich unreifen Haselnüssen.

Zu den Leckerbissen gehören endlich Blutwürste, die den Taulipáng und Makuschí eigentümlich sind, da schon die Brüder Schomburgk sie bei ihnen antrafen[1]. Tapirleber und -herz werden in kleine Stücke geschnitten, mit Blut gemengt und in einen Darm gestopft. Die Wurst wird auf dem Rost zugleich geräuchert und gebraten.

Häufig sind die Indianer wenig wählerisch in ihren Genüssen. So aßen meine Leute während der Reise Beeren, die ein erlegtes Penelopehuhn im Magen gehabt hatte.

Eine große Rolle im Leben des Indianers spielt der Tabak. Er ist für ihn ein Genußmittel und in noch größerem Maße, wie wir später sehen werden, ein Zauber- und Heilmittel.

Gegen Ende der Regenzeit wird der Tabaksamen von den Männern in den Pflanzungen dicht gesät. Wenn die Pflänzchen etwa eine Hand hoch sind, werden sie vorsichtig ausgezogen und weiter auseinander gepflanzt,

---

[1] Vgl. Band II, S. 58/59, 251 ff.

sonst würde der Tabak zu dünn und feinblätterig werden. Sind die Blätter groß genug, so werden sie nach und nach, damit die Pflanze nicht verdirbt, abgenommen und nebeneinander an einem Faden oder auch in einfachen Bündeln in der Hütte zum Trocknen aufgehängt. Vom Augenblick des Säens bis zur Abnahme der ersten Blätter braucht der Tabak durchschnittlich zwei Monate. Der trockene, sehr schwache Tabak ist nun fertig zum Gebrauch. Die Indianer in den Gebirgen, Taulipáng, Arekuná u. a., die noch wenig oder gar nicht mit den Weißen in Berührung gekommen sind, pressen den Tabak nicht. Von den Makuschí und Wapischána und den ihnen benachbarten Taulipáng werden die Tabakblätter, wenn sie anfangen gelb zu werden, zu einem dicken, spindelförmigen Bündel zusammengepackt und mit Baststreifen fest umschnürt. Manche Indianer richten den Tabak schon ganz nach Art der Brasilianer her. Sie legen das Bündel in eine Ecke der Hütte auf den feuchtwarmen Boden, wodurch der Tabak einem Gärungsprozeß unterworfen wird. Von Zeit zu Zeit wird der Baststreifen abgewickelt und immer wieder fester um das Blätterbündel geschnürt, so daß der Saft herausläuft und der Tabak schließlich eine zusammenhängende Masse bildet. Zum Gebrauch schneidet man dünne Scheiben davon ab und zerreibt sie zwischen den Händen.

Die Taulipáng rauchen den Tabak entweder auf altindianische Weise als Zigarre oder in kurzen englischen Pfeifen, die aus Britisch Guayana eingeführt werden und bei ihnen sehr beliebt sind. Als Deckblatt dient der innere, feine, braunrote Baststoff der Lecythis Ollaria, eines anscheinend über das ganze Waldgebiet von Guayana verbreiteten Baumes, oder seltener die inneren, feinen Umhüllungsblätter des Maiskolbens. Der Rauch wird gewöhnlich durch die Nase geblasen, von starken Rauchern, z. B. Zauberärzten, auch verschluckt, so daß er ihnen beim Sprechen langsam aus Mund und Nase quillt. Bei den Taulipáng und Makuschí sah ich niemals Frauen rauchen, doch erzählte mir mein Wapischána Romeo, der vom Parimé-Maruá stammte, daß seine Mutter gern ihr Pfeifchen rauche; eine offenbar von den brasilianischen Mischlingsfrauen angenommene Gewohnheit. Tabakkauen habe ich bei keinem dieser Stämme bemerkt[1].

Die Taulipáng und ihre Nachbarn benutzen bei ihren Feldarbeiten, wie wir gesehen haben, fast durchweg europäische Eisengeräte. Steinbeile zum Roden des Waldes waren schon zur Zeit der Brüder Schomburgk durch Eisenäxte ersetzt. Ich habe nirgends in den Indianerhäusern Steinbeile

---

[1] Rich. Schomburgk und Appun erwähnen es ausdrücklich von den „Arekunas" (Taulipáng) am Roroima; Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 239; Appun im Ausland. Jahrg. 1871, S. 521.

gefunden. Am oberen Rio Negro werden sie von den Indianern vielfach als Reliquien aus Väters Zeiten aufbewahrt und bisweilen sogar, wie bei uns, mit abergläubischer Scheu betrachtet[1]. Am mittleren Uraricuéra erhielt ich von einem Ansiedler eine große, glattgeschliffene Axtklinge aus gelbem Hornstein, die er beim Anlegen einer Pflanzung in der Erde gefunden hatte. Sie hat eine Länge von 16 cm, eine größte Breite von 8,8 cm und nahe dem schmalen Bahnende zwei Schäftungseinschnitte, die in glatten Schleifrillen Spuren langen Gebrauches zeigen (Taf. 19, 12). Ein anderer Ansiedler schenkte mir ein altes Steingerät, das er auf der Savanne gefunden hatte. Es ist sehr regelmäßig in der Form einer 4,8 cm dicken Scheibe von 9,2 cm im Durchmesser aus schwerem, gelblichem Quarzit gearbeitet. Über den Gebrauch kann ich nichts Bestimmtes sagen; vielleicht diente es zum Zerreiben von Mais (Taf. 19, 11).

Zu den Geräten einer weit entlegenen Zeit des Sammelns gehört eine Art langen Messers aus dem harten Holz der Tucumá- (Astrocaryum Tucuma) oder Paschiúbapalme (Iriartea exorhiza). Es diente dazu, Urucú- und andere Früchte abzuschlagen, und scheint nach den Beschreibungen der Indianer noch heute im Gebrauch zu sein. Die Schneide dieses Werkzeugs muß sehr scharf sein, denn in der Plejadensage der Arekuná haut *Wayúlale* damit ihrem Gatten das Bein ab[2].

J a g d, W a f f e n: Trotz des einfachen Ackerbaus, der seinem häuslichen Leben das Gepräge gibt, ist auch der seßhafte Indianer auf der Jagd in seinem eigentlichen Lebenselement. Er vereinigt in sich alle echten Jägereigenschaften, ein scharfes Auge, eine sichere Hand, ein vorzügliches Gehör, einen fast tierischen Geruchsinn. Er weiß sich geräuschlos und unbemerkt anzupirschen, und dies gelingt ihm um so eher, als sich die braune Haut seines nackten Körpers der Umgebung anschmiegt und ihn im Halbdunkel des Waldes fast unsichtbar macht. Er kennt genau die Gewohnheiten eines jeden Jagdtieres; er kennt seinen eigentümlichen Ruf und versteht es meisterhaft, durch Nachahmung dieser Laute das Wild anzulocken.

Eines Tages war ich mit meinem Begleiter *Mönekai* auf der Hokkojagd. Wir hatten uns mühsam durch das Ufergestrüpp gearbeitet und kauerten nebeneinander im Hochwald am Boden. *Mönekai* ahmte täuschend den schmachtenden Lockruf des Hokkohuhns nach. Sofort stürmte der Hahn mit gespreizten Flügeln auf uns los; kaum fand ich Zeit zu schießen.

---

[1] Vgl. die „Dämonenäxte" der Kobéua; K o c h - G r ü n b e r g, Zwei Jahre usw. Bd. II, S. 90.
[2] Vgl. Band II, S. 61, 242.

Mönekaí lockte weiter, und ein zweiter Hahn rannte in seiner Liebestollheit mitten durch den Pulverdampf ins Verderben.

Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß jeder Indianer ein vollendeter Jäger sei. Auch unter diesen Menschen sind Gaben und Neigungen ungleich verteilt. Der eine treibt die Jagd mit Leidenschaft, unermüdlich, tagelang und kehrt fast stets mit reicher Beute heim, während der andere leichter versagt, rascher ermüdet, oft erfolglos bleibt, *kẹmẹ́ń*, wie der Taulipáng sagt, und mitunter erst nach Einbruch der Dunkelheit ins Dorf zurückkehrt, um dem Spott der Frauen und Mädchen zu entgehen; denn ein guter Jäger ist auch ein guter Hausvater und ein begehrter Heiratskandidat.

Der Bogen wird als Jagdwaffe von den Savannenindianern, wenigstens in den Gegenden, die ich besucht habe, nur noch selten verwendet. An seine Stelle ist das Feuergewehr getreten. Gut gearbeitete, einläufige Vorderlader werden von den Engländern eingeführt, und da es der höchste Ehrgeiz des Mannes ist, eine solche Flinte zu besitzen, so finden sie weite Verbreitung. Die Makuschí und Taulipáng erwerben ihre Flinten entweder unmittelbar von den englischen Ansiedlern am Essequíbo und Mazarúni oder gewöhnlich durch Zwischenhandel von den Arekuná[1] am Caróni und den Akawoío, dem eifrigsten Handelsvolk in Britisch Guayana, dessen Vertreter einen großen Teil des Jahres auf Handelsreisen unterwegs sind. Der Makuschí-Häuptling *Pitá*, der mich zum Roroíma begleitete, benutzte die Gelegenheit und erhandelte nach tagelangem Feilschen von einem dortigen Taulipáng zwei englische Flinten gegen drei Hängematten und europäische Waren.

Hat der Indianer eine gute Feuerwaffe erworben, so lernt er rasch den Gebrauch und weiß sie in kurzer Zeit ebenso sicher zu handhaben wie seine einheimischen Waffen.

Zur Ausrüstung des Jägers gehört eine viereckige Tasche aus Jaguar- oder Fischotterfell mit überklappendem Deckel, der mit einer anhängenden Schnur zugebunden wird. Sie hängt ihm mittels einer Baumwollschnur oder eines aus demselben Fell geschnittenen Streifens an der linken Seite und dient zum Aufbewahren der Munition, Pulverbüchse, Schrotbeutel, Zündhütchen, ferner von Spiegel, Kamm, Malgerät und sonstigen Kleinigkeiten, die er zum täglichen Leben braucht (Taf. 15, 4a, b und 5a, b, c).

Der Bogen ist aus dem Kernholz der Lecythis hergestellt und hat eine Länge von etwa 185 cm. Er wird zunächst mit der Axt und dem Waldmesser roh zurechtgehauen und dann mit dem Messer in der richtigen

---

[1] Vgl. die Geschichte von „*Kaláwunség*, dem Lügner" Nr. 5; Band II, S. 150.

Form geschnitzt und geschabt, mit flach konkaver oder ganz flacher Außenseite und abgesetzten Enden, die das Abrutschen der Schnur verhindern sollen (Taf. 14, 1). Endlich wird er mit den rauhen Blättern der Curatella poliert und erhält bei längerem Gebrauch ein schönes, glänzend braunrotes Aussehen.

Pfeile mit lanzettförmigen Spitzen aus Bambussplittern oder aus Eisen, wie sie Im Thurn abbildet und beschreibt[1], habe ich nicht angetroffen. Sie dienen zur Hochjagd, besonders auf Hirsche, Tapire und Wildschweine, und wurden früher auch im Krieg verwendet.

In einem Taulipáng-Märchen verfertigt ein Vater seinen fünf Söhnen Bogen und Pfeile mit Bambusspitzen, mit denen sie dann die untreue Mutter töten[2].

Bei der Schilderung eines Kriegszuges der Taulipáng gegen die Pischaukó, der ein paar Jahrzehnte zurückliegt und sicherlich, abgesehen von einigen Übertreibungen, genau so stattgefunden hat, wie ihn die Taulipáng heute erzählen, wird ausdrücklich berichtet, daß nur noch ein alter Taulipáng mit Bogen und Pfeilen mit Eisenspitzen bewaffnet war, während alle anderen schon Feuerwaffen hatten[3].

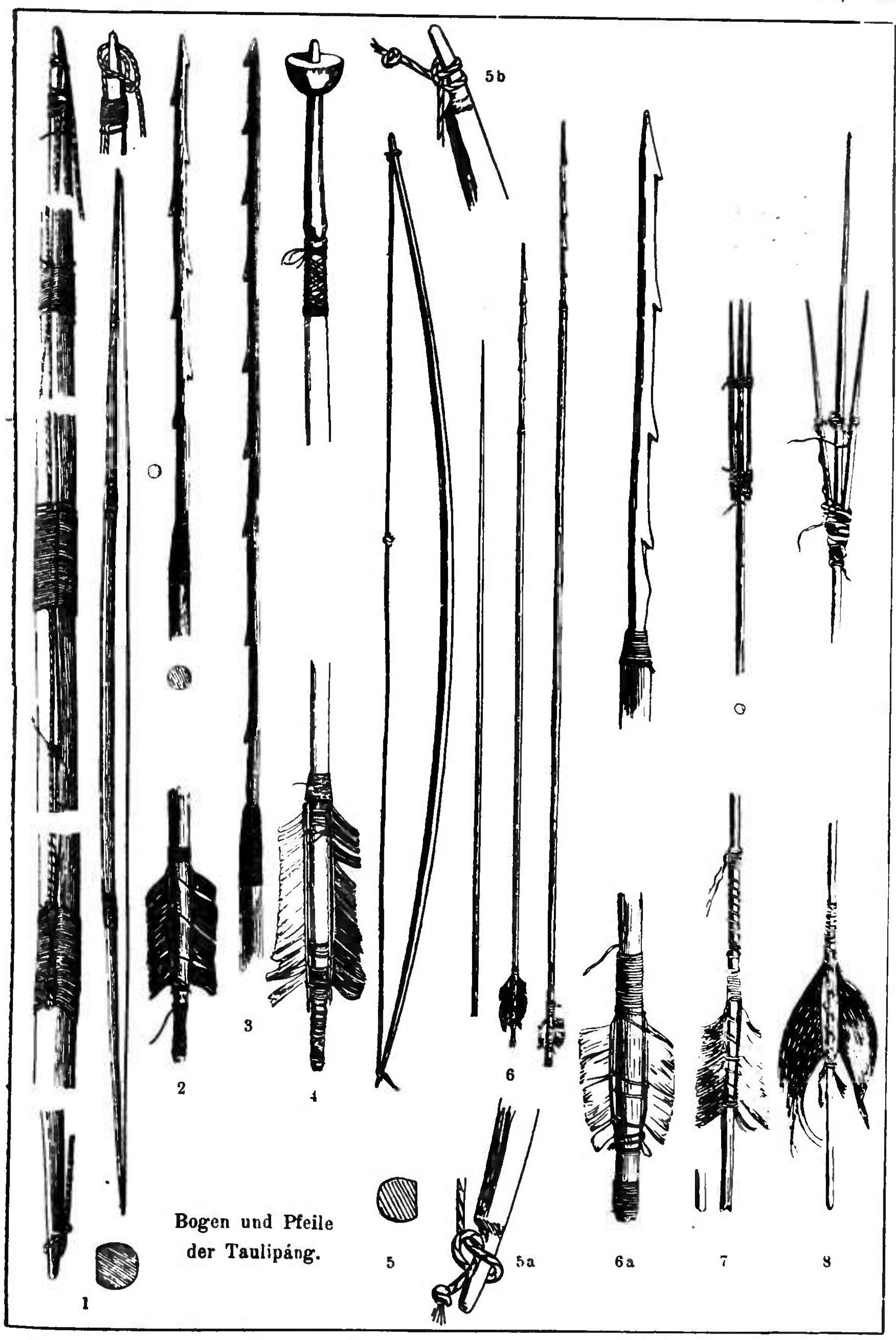
Von den Taulipáng erwarb ich einen Vogelpfeil von 135,4 cm Länge, dessen kurzer Holzschaft am Ende in einen breiten, halbkugeligen Knauf mit stumpfer Spitze in der Mitte ausgeht. Der Vogel soll damit nicht verletzt, sondern nur betäubt werden. Zugleich soll das stumpfe Ende bewirken, daß der Pfeil bei einem Fehlschuß nicht im Baum hängen bleibt, sondern infolge seiner einseitigen Schwere zur Erde herabgleitet. Die Fiederung dieses Pfeils besteht aus zwei braunen, mit feiner Baumwollschnur an das Rohr gebundenen Federn, bei denen man die eine Fahne dicht am Schaft abgeschnitten hat (Taf. 14, 4).

Andere Vogelpfeile haben eine lange, im Querschnitt runde Holzspitze, aus der eine Anzahl Widerhaken, an einer Seite oder einander gegenüber

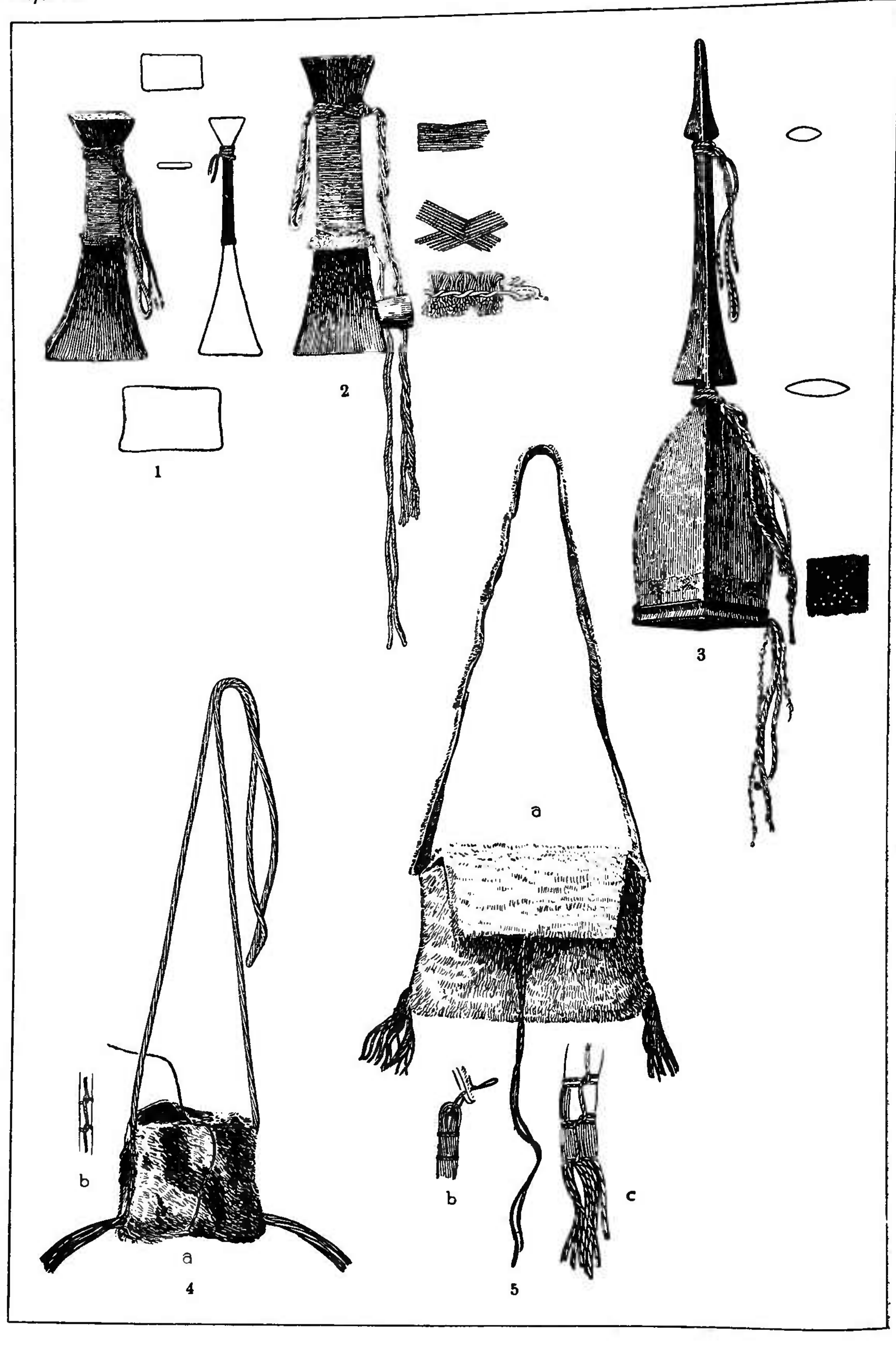
[1] Im Thurn a. a. O. S. 241/242, Fig. 11.
[2] Vgl. Band II, S. 107.
[3] Vgl. weiter unten: „Krieg".

Erklärnng der Tafel 14

Bogen und Pfeile der Tanlipáng: 1 Bogen mit Querschnitt (1/4 und 1/12 n. Gr.). 2 Vogelpfeil mit doppelseitig gezahnter Holzspitze (1/4 n. Gr.). 3 Vogelpfeil mit einseitig gezahnter Holzspitze (1/4 n. G.). 4 Vogelpfeil mit stumpfer Spitze (1/8 n. Gr.). 5 Kinderbogen (1/8 n. Gr.). Querschnitt (1/2 n. Gr.). 5a, 5b Enden des Kinderbogens 5 (1/1 n. Gr.). 6 Kinderpfeile (1/8 n. Gr.). 6a Kinderpfeil (1/2 n. Gr.). 7, 8 Fischpfeile mit drei Holzspitzen für Kinder (1/2 n. Gr.).



Bogen und Pfeile
der Taulipáng.


1
2
3
a
b
a
4
b
c
5

stehend, ausgeschnitzt sind. Sie sind für die Jagd auf größere Vögel bestimmt und sollen das Wild durchbohren und sofort töten. Ich fand sie auch als Kinderpfeile (Taf. 14, 2, 3, 6, 6a).

Jagdpfeile mit vergifteten Holzspitzen, die in einem kleinen Bambusköcher verwahrt und nur jedesmal vor dem Schuß auf den Pfeilschaft gesteckt werden [1], habe ich nirgends bemerkt. Wahrscheinlich sind sie bei den Makuschí im Osten [2], selten oder gar nicht bei den Taulipáng im Gebrauch [3].

Die vornehmste Jagdwaffe der Taulipáng ist das Blasrohr. Sie verfertigen es aber nicht selbst, sondern beziehen es durch Vermittlung der Arekuná von den Yekuaná und Guinaú. Der Hauptbestandteil des Blasrohrs ist ein 3 bis 4 m langes, innen und außen vollkommen glattes Rohr, der Halm der Arundinaria Schomburgkii (Benth.), der bis zu 4½ m ansteigt, bevor er Knoten und Ästchen ansetzt. Das Rohr wächst nur im Lande der Yekuaná und Guinaú und wird von diesen Stämmen weithin verhandelt. Es wird über leichtem Feuer langsam getrocknet und gerade gerichtet und dann, um es vor Beschädigung zu schützen, in ein Futteral aus einem jungen, geraden, vom Mark gereinigten Stämmchen der Paschiúbapalme getrieben. Zu diesem Zweck legt man das Palmstämmchen eine Zeitlang ins Wasser, damit sich das Mark zersetzt, worauf dieses mit der zähen Rippe eines großen Palmblattes, an dem man Stümpfe der Fiedern hat stehen lassen, durch Drehen und Ziehen allmählich herausgeholt wird. Die Außenseite dieses Palmfutterals wird glatt geschabt und mit Curatellablättern poliert. Auf das untere Ende des Blasrohrs, das mit feiner Faserschnur umwickelt wird, setzt man als Mundstück die halbierte und durchbohrte harte Schale einer Nuß der Tucumápalme und befestigt sie mit etwas Harz. Als Visier dienen zwei Wildschweinszähne, die dicht nebeneinander in einer gewissen Entfernung vom Mundstück mittels Harzes auf dem Rohr

---

[1] Im Thurn a. a. O. S. 242—244, Fig. 12, 13.

[2] Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 428. — Nach ihm werden sie von den Makuschi zur Hochjagd und im Krieg gebraucht.

[3] Diese Pfeile finden sich auch bei den Trio in Surinam; vgl. C. H. de Goeje, Bijdrage usw. S. 15 und Taf. V, Fig. 10, 11, 12; Taf. XI, Fig. 22. — Ein Exemplar ist im Lindenmuseum, Stuttgart, Sammlung Scheurlen.

Erklärung der Tafel 15

1 Kriegskeule, vierkantig, Makuschí (1/6 n. Gr.). 2 Kriegskeule, vierkantig, mit eingesetzter Steinbeilklinge, Makuschi (1/6 n. Gr.). 3 Kriegskeule, flach, Makuschi (1/6 n. Gr.). 1—3 auch beim Tanz getragen. 4a Tasche aus Jaguarfell für einen Knaben, Taulipáng (1/3 n. Gr.). b Befestigung der Tragschnur. 5a Jagdtasche aus Fischotterfell, Taulipáng (1/6 n. Gr.). b Befestigung des Tragriemens. c Unteres Ende dieser Befestigung mit Fransen.

befestigt werden; doch tragen bei weitem nicht alle Blasrohre Visiere (Taf. 54, 1).

Der Köcher, in dem die Giftpfeilchen verwahrt werden, wird nur von den Taulipáng und Arekuná verfertigt. Er ist aus Rohr geflochten und hat die Form eines nach innen wenig geschweiften Zylinders. Auf der Außenseite ist er mit schwarzem Bienenwachs oder mit Harz überzogen. Den Boden bildet eine eingepichte und mit Schnur befestigte Kalabassenscherbe (Taf. 17, 1 und 1 b, c). Die Öffnung schließt ein übergreifender Deckel aus Hirschhaut. Er soll verhüten, daß Feuchtigkeit eindringt und die Wirkung des Giftes abschwächt. Der Deckel und das aus Palmfaserschnur geflochtene Tragband sind an einer breiten Umwicklung aus Faserschnur befestigt, die den Köcher etwa in der Mitte umschließt. Daran hängen ferner ein Körbchen mit sehr leichter Baumseide aus der Samenhülle des Bombax globosum und der Unterkiefer des Pygocentrus, des gefährlichsten Raubfisches der südamerikanischen Tropen, der in Brasilien Piránya genannt wird. Am inneren Rand des Köchers ist ein Bündel Bromeliafasern befestigt, das bei geschlossenem Deckel im Köcher verwahrt wird (Taf. 17, 1 a).

Die mit Curare vergifteten, etwa einen Fuß langen, dünnen Pfeilchen sind aus der mittleren Blattrippe der Inajápalme geschnitzt. Mit den messerscharfen Fischzähnen spitzt sie der Jäger fein zu und schneidet sie unmittelbar unter der auf eine Länge von etwa 3 cm mit Gift bestrichenen Spitze ringförmig ein, damit beim Versuch, den Pfeil aus der Wunde zu ziehen, die Spitze abbricht und stecken bleibt. Mit der Baumseide wird das dickere Ende des Pfeilchens spindelförmig umwickelt, so daß es gerade die Höhlung des Blasrohrs ausfüllt und dem starken, kurzen Hauch des Schützen den nötigen Widerstand entgegensetzt. Durch mehrfaches Umschlingen mit der Bromeliafaser wird die Baumseide befestigt.

Ein jeder Köcher enthält 150 bis 200 Pfeilchen, die auf folgende originelle Weise darin verwahrt sind. An einem Stab, der etwas länger ist als die Pfeile, ist oben und unten je ein Baumwollfaden befestigt, der zu zwei gleichen Hälften zusammengefaßt ist. Auf diese Fäden werden die Pfeilchen gereiht, indem die beiden Hälften eines jeden Fadens immer kreuzweise um jedes Pfeilchen geflochten werden. Am unteren Ende trägt der Stab bisweilen einen Ring aus Flechtwerk, der genau in die Höhlung des Köchers paßt[1] Die Fäden mit den Pfeilchen werden dann fest um den Stab gewickelt und das ganze Bündel in den Köcher geschoben. Durch diese Vorrichtung soll verhütet werden, daß die nadelfeinen Spitzen auf den

[1] Vgl. die Abbildungen bei Im Thurn a. a. O. S. 302, Fig. 25 und 26.





Jagd mit dem Blasrohr, Taulipáng.

Boden des Köchers stoßen und abbrechen. Zum Gebrauch kann der Jäger die Pfeilchen leicht herausziehen und durch Umwicklung mit Baumseide für den Schuß herrichten (Taf. 17, 2a—d).

Nicht alle Pfeilchen in einem Köcher brauchen vergiftet zu sein. Gewöhnlich bestreicht der Indianer vor dem Antritt zur Jagd eine gewisse Anzahl Pfeile, so viele, wie er nach seiner Schätzung an dem Tag gerade braucht, mit dem Gift.

Von den Arekuná erhielt ich einen weichen Stein, der nach ihrer Angabe vom Paragua, dem großen linken Nebenflusse des Caróni, stammte. Sie schaben davon feines Pulver ab und streuen es auf die frisch mit Gift bestrichenen Spitzen der Blasrohrpfeilchen, damit diese im Köcher nicht aneinander kleben.

Das Pfeilgift wird in der Hauptsache aus der Rinde der Strychnos toxifera hergestellt, die von Robert Schomburgk 1835 gefunden und benannt wurde. Diese Pflanze kommt nur an einzelnen Stellen vor, besonders im Canucúgebirge, was den Wert des Giftes als Handelsartikel noch erhöht. Seine Zubereitung ist nur den dort wohnenden Makuschí bekannt und beschränkt sich auch da wieder auf einzelne Personen, meistens Zauberärzte. Sie wird, vor allem vor Europäern, streng geheimgehalten, in der Besorgnis, der Giftmischer könnte sonst seine Kunst, d. h. seine Zauberkraft, und das Gift seine Wirkung verlieren. Erst nach längeren Bemühungen gelang es Richard Schomburgk, bei der Zubereitung des Pfeilgiftes zugegen zu sein und seine Bestandteile genau kennenzulernen[1]

Die Taulipáng beziehen ihr Pfeilgift von den Makuschí und verhandeln es wieder an die Arekuná, die dafür von den Yekuaná und Guinaú fertige Blasrohre oder Arundinariahalme kaufen. Auf diese Weise machen beide Handelsartikel oft den weiten Weg vom Rupunúni bis zum oberen Orinoco und umgekehrt. Das Pfeilgift steht hoch im Preis, und eine kleine, kugelige Kalabasse, in der es verwahrt wird, gilt je nach dem augenblicklichen Bedarf des Käufers eine nordamerikanische Axt oder ein großes Waldmesser oder ein Pfund Pulver und mehr.

Richard Schomburgk gibt an, daß die Makuschí, Akawoío, Wapischána, Atoraí und andere Stämme des südlichen Guayana das Pfeilgift *urari* nennten. Ich habe von den Wapischána und Makuschí am Surumú, den Taulipáng und allen anderen Karaibenstämmen, mit denen ich auf der Reise nach Westen zusammentraf, nur den Namen *kumắraua* oder *kumắloa* gehört. Die Yekuaná nannten es *kumắdaua*, die Yauarána *mắlaua*. Nur der „Ingarikó"

[1] Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 446 ff.

am Roroíma nannte es *urali*[1]. Vielleicht ist also *kumâraua* der eigentliche karaibische Name für das Gift, *urari* dagegen, wie manche andere Bezeichnungen im Verkehr mit dem Europäer, ein Fremdwort aus der Lingoa geral, in der das Pfeilgift *uirarí* heißt[2], oder es sind zwei Namen für dieselbe Sache.

Das Blasrohr dient vor allem zur Jagd auf Vögel, Affen und kleine Vierfüßler, gelegentlich auch auf größeres Wild, je nach der Stärke des Giftes. Kleine Vögel, die man nur der bunten Federn für den Tanzschmuck berauben will, werden mit sehr leichten, kleinen Pfeilen und sehr schwachem Gift betäubt, so daß sie sich nach kurzer Zeit wieder erholen. Das mit Pfeilgift erlegte Wild kann ohne Schaden gegessen werden, zumal das Gift nur im Blut gefährlich ist und die Muskelbewegung ausschaltet, im Magen aber ohne Wirkung bleiben soll[3]. Ein wirksames Mittel gegen Curarevergiftung kennt der Indianer nicht.

Beim Schreiten über die Savanne hält der Indianer das Blasrohr gewöhnlich auf der rechten Schulter, während er es im Walde frei in der rechten Hand trägt, um nicht im Gestrüpp und an den Lianen hängen zu bleiben und sich möglichst geräuschlos an das Wild zu pirschen. Der Köcher hängt ihm an dem Tragband über der linken Schulter, so daß er ihn mit dem freien linken Arm wider die Brust halten kann.

Die Jagd mit dem Blasrohr erfordert eine außerordentliche Geschicklichkeit, eine sichere Hand und nicht geringe Körperkraft, um die lange und ziemlich schwere Waffe in schräger oder gar horizontaler Lage mit beiden Händen dicht am Mundstück zu halten und zugleich das Wild ins Visier zu bekommen, so daß der Jäger einen sicheren Schuß anbringen kann (Taf. 16).

Die Handhabung des Blasrohrs wird von den Knaben schon von früher Jugend an geübt. Die Indianer bringen es darin zu großer Vollendung und erreichen auf 30 bis 40 Meter und selbst auf größere Entfernungen das Ziel.

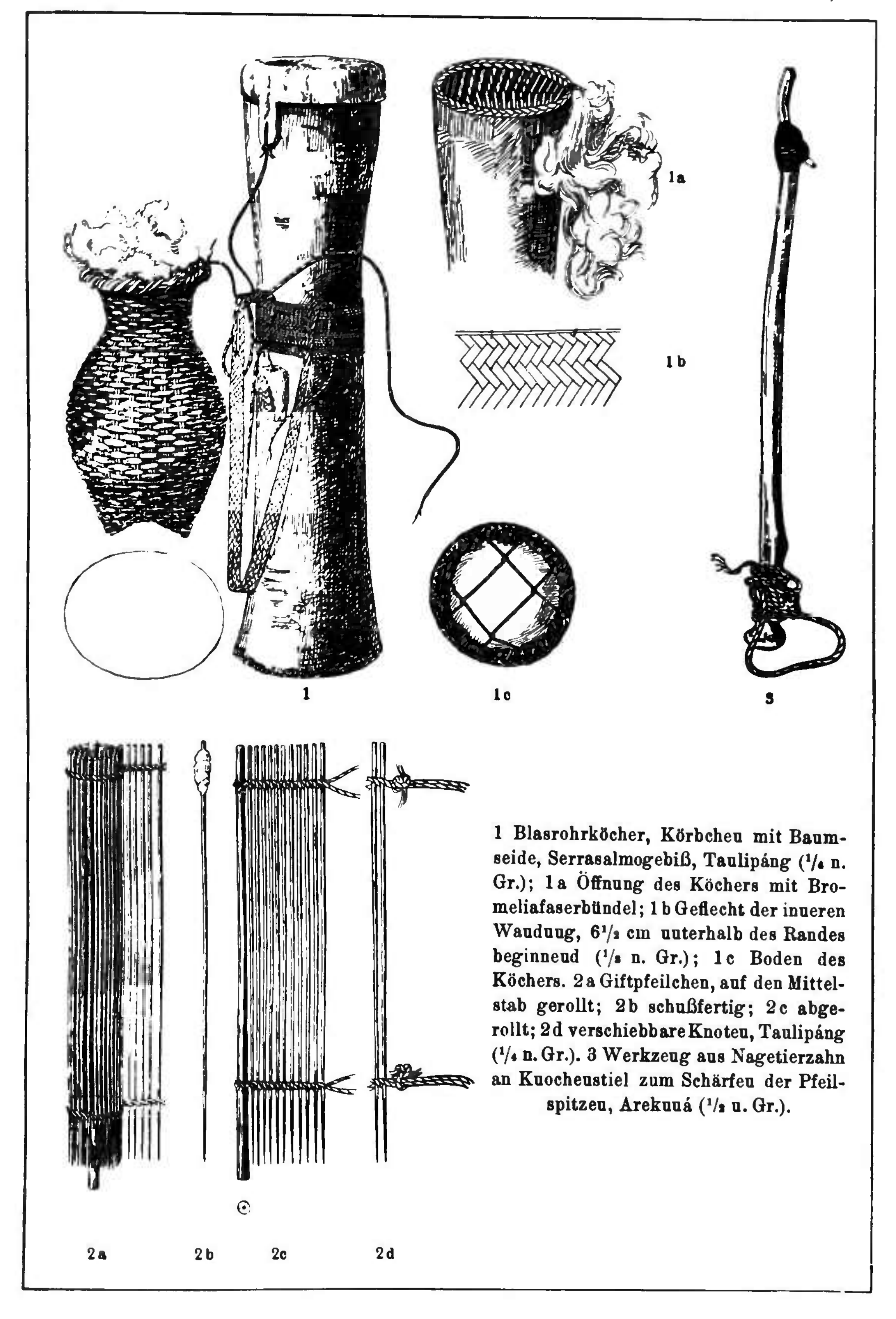
Manche Jäger errichten, um die Jagd bequemer ausüben zu können und reichere Beute zu erlangen, im Wipfel eines Fruchtbaumes eine Art

---

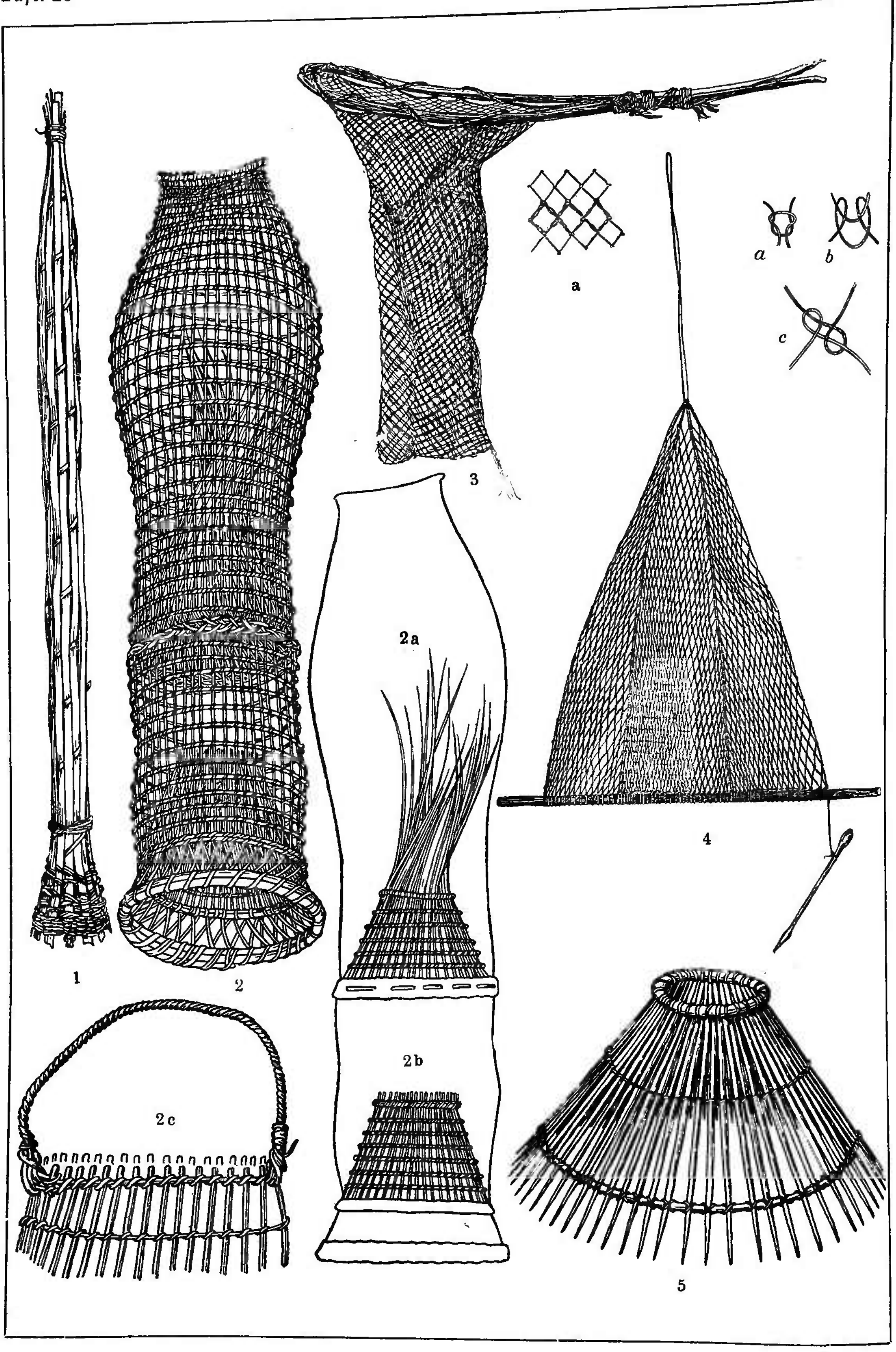
[1] Ernst Ule verzeichnet nach einer in meinem Besitz befindlichen Wörterliste am Roroíma *uralri* (rollendes l).

[2] Vgl. außerdem Band IV, Wörterlisten.

[3] Vgl. dagegen Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 456/457; ebenso in Band II, S. 137 das Tiermärchen, in dem der Jaguar durch den Genuß von Pfeilgiftrinde stirbt. — Über Blasrohre, Pfeilgift und seine Wirkung am oberen Rio Negro vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 95 ff.



1 Blasrohrköcher, Körbchen mit Baumseide, Serrasalmogebiß, Taulipáng ($^1/_4$ n. Gr.); 1 a Öffnung des Köchers mit Bromeliafaserbündel; 1 b Geflecht der inneren Wandung, $6^1/_2$ cm unterhalb des Randes beginnend ($^1/_2$ n. Gr.); 1 c Boden des Köchers. 2 a Giftpfeilchen, auf den Mittelstab gerollt; 2 b schußfertig; 2 c abgerollt; 2 d verschiebbare Knoten, Taulipáng ($^1/_4$ n. Gr.). 3 Werkzeug aus Nagetierzahn an Knochenstiel zum Schärfen der Pfeilspitzen, Arekuná ($^1/_2$ n. Gr.).


1
2
2a
2b
2c
3
a
a
b
c
4
5

Jagdschirm, eine kleine Blätterhütte *(mukú)*, um darin mit dem Blasrohr anzusitzen und die Tiere zu schießen, die zu den Früchten kommen[1].

Im Märchen schießt der Held von einem Baum aus mit dem Blasrohr Wildschweine, die er mittels magischer Geräte angelockt hat[2].

Den Tapir fängt man auch auf uralte Weise in einer tiefen Grube, die man auf seinem Wechsel gräbt[3], oder in einer Jagdschlinge *(malẹ)* aus starker Baumwollschnur oder den zähen Bromeliafasern, die auf dem Wechsel des Tieres so angebracht wird, daß es hineinläuft[4]. Auch „Schnellfallen" werden verwendet, ähnlich denen, die ich vom oberen Rio Negro abgebildet und beschrieben habe[5].

Eine sehr ursprüngliche Art der Jagd, die manchmal reiche Beute liefert, ist bei diesen Savannenindianern noch heute im Gebrauch. Sie kreisen ein kleines Stück Savanne, in dem sie Wild aufgespürt haben, mit Feuer ein und erlegen entweder das Wild, das auszubrechen sucht, mit der Waffe oder sammeln nachher die dem Feuer zum Opfer gefallenen, angekohlten Tiere. — So macht es in einer Fabel der Taulipáng das personifizierte Feuer selbst[6]. — Auf diese einfache Weise erlegen sie Hirsche, verschiedene Nager, wie Agutí und Páca, Rebhühner, Leguane, Eidechsen und andere kleine Tiere.

Wie der Weidmann bei uns mit seinen Jagdtrophäen stolz die Wände seiner Wohnung schmückt, so hängt der Indianer die Schädel der von ihm erlegten Tiere, besonders die Schädel der Hirsche mit den Geweihen, an die Pfosten seines Hauses. Die Zähne trägt er in Halsketten. Die bunten Federn oder ganze Bälge des Vogelwildes verwendet er als Kopf- und Rückenschmuck.

Als tüchtiger Jäger schätzt der Indianer gute Jagdhunde. Manche Stämme, wie die Akawoío und Makuschí, sind als Hundezüchter berühmt,

[1] Vgl. Band II, S. 48. — Vgl. auch das Bild eines solchen Jagdschirms der Ojána (Rukuyenne) bei Jules Crevaux, Voyages dans l'Amérique du Sud. S. 263. Paris 1883.

[2] Vgl. Band II, S. 95, 102, 103. — Vgl. auch die Beschreibung der Jagd auf Wildschweine bei Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 165.

[3] Vgl. Band II. S. 112.

[4] Vgl. Band II, S. 47, 213.

[5] Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 227/228 und Abb. 125—127.

[6] Vgl. Band II, S. 129, 200.

Erklärung der Tafel 18

1 Einfache Reuse für kleine Fische, Taulipáng (1/6 n. Gr.). 2 Reuse mit zwei Fangtrichtern für größere Fische, Taulipáng (1/7 n. Gr.). 2a, 2b innere Einrichtung dieser Reuse; 2c Handgriff einer solchen Reuse (1/6 n. Gr.). 3 Käscher für kleine Fische, Taulipáng, Makuschi (1/6 n. Gr.); a Technik dieses Netzes (1/2 n. Gr.). 4 Netzapparat mit Nadel, Taulipáng, Makuschi (1/4 n. Gr.); a, b, c Knotentechnik dieses Netzes (1/2 n. Gr.). 5 Stülpkorb zum Fischen, Taulipáng, Makuschi (1/10 n. Gr.).

und bei ihnen gibt es wieder einzelne Personen, die in dieser Kunst Hervorragendes leisten. Oft kommen aus weiter Ferne Hundeliebhaber zu ihnen, um ihnen die Erzeugnisse ihrer Zucht und Dressur um hohen Preis abzuhandeln. Ein gut dressierter Hund gilt bisweilen eine englische Flinte. Die stärksten dieser durchweg kurzhaarigen Jagdhunde erreichen nicht ganz die Größe eines europäischen Hühnerhundes, sind gedrungener gebaut und haben eine kürzere Rute und stehende, spitze oder im oberen Drittel hängende Ohren[1]. Sie sind verschieden gefärbt, bald gelblich-braun mit vereinzelten helleren Flecken und Streifen, bald schwarz-weiß gefleckt, bald einfarbig schwarz. Am meisten begehrt sind die letzteren. Trotz ihrer Magerkeit — sie nähren sich gewöhnlich von den Abfällen der Mahlzeit ihrer Herren — sind die Indianerhunde sehr ausdauernd auf der Jagd. Es sind sog. jagende Hunde, die besonders auf der Saujagd verwendet werden. Sie spüren das Wild auf und treiben ein Stück von den Nachzüglern der Rotte, laut jagend, dem Jäger zu, oder sie hetzen die Sau so lange, bis sie sich stellt und vom herzueilenden Jäger erlegt wird[2].

Über Jägerglauben wird später einiges zu sagen sein.

Ein kleiner, schwarzer Raubvogel mit rotem Schnabel und weißen Federn auf dem Rücken gilt bei den Taulipáng als ein „zahmes Tier des Tapirs". Er fliege immer hinter dem Tapir her und warne ihn, wenn Gefahr drohe, mit seinem heiseren Schrei, der ähnlich dem Ruf unseres Habichts klingt. Vielleicht beruht dieser Glaube auf wirklicher Beobachtung, und dieser Raubvogel spielt im Wald eine ähnliche Rolle wie unser Eichelhäher, der durch seine lauten Warnungsrufe manchem Jäger Ärger bereitet.

Von Kriegswaffen ist nur noch die Keule, die Waffe des Nahkampfes, zu erwähnen[3]. Sie wird, wie der Bogen, aus dem Kernholz der Lecythis verfertigt und erhält durch Polieren mit Curatellablättern und längeren Gebrauch einen schönen braunen Glanz. Heute, wo die Zeiten friedlicher geworden sind, wird die Keule, mit Federn und Baumwollschnüren, -krausen und -troddeln geschmückt, von den Männern bei feierlichen Aufzügen und beim Tanz auf der rechten Schulter getragen. Man verwendet dazu entweder Kriegskeulen der Väter oder minderwertige, ad hoc aus leichtem Holz geschnitzte und bunt bemalte Nachbildungen (Taf. 8, 5)[4], die nach dem Fest

---

[1] Nach Rich. Schomburgk (a. a. O. II, 196) züchten die Indianer die besten Jagdhunde durch Kreuzung ihrer Hunde mit dem wilden Savannenhund, Canis cancrivorus, den die Taulipáng und Makuschí *maįkdn* nennen, einem Mittelglied zwischen Fuchs und Hund.

[2] Vgl. die Schilderung einer Jagd in Band I, S. 221/222.

[3] Vgl. weiter unten: „Krieg, Totschlag, Blutrache"

[4] Vgl. Band V, Taf. 42, 43, 46, 47.

gewöhnlich den Kindern überlassen werden, ihnen eine Zeitlang zum Spielen dienen und dann weggeworfen werden. Nur gelegentlich wird noch mit der alten schweren Keule ein Totschlag ausgeführt.

Im allgemeinen hat jeder Stamm seine besondere Keulenform. Dagegen fand ich bei den Taulipáng und Makuschí zwei Arten von Keulen, die ganz verschieden voneinander sind. Die eine besteht aus einem kurzen, vierkantigen, nach dem unteren Ende zu sich verjüngenden Knüppel mit glatten, nach innen geschweiften Seiten. Der Handgriff ist meistens mit Baumwollfäden dicht umwickelt. Eine Schlinge aus starker Baumwollschnur dient dazu, die Keule am rechten Handgelenk zu tragen. Manchmal ist in eine Seite des oberen Teils eine keilförmige Steinklinge eingefügt (Taf. 15, 1 und 2). Diese Keulenform ist wahrscheinlich den Taulipáng und ihren karaibischen Nachbarn ursprünglich eigen. Auch die Kalínya (Galibí, Karaiben) besitzen sie und besaßen sie schon in alter Zeit[1]. Die andere Art hat einen längeren, schmalen Stiel und ein breites Blatt, auf dem sich bisweilen einfache Ritzzeichnungen finden, die mit weißem Ton eingerieben sind und sich von dem dunkelbraunen Grund scharf abheben (Taf. 15, 3). Der Handgriff, an dem wiederum eine Schlinge aus starker Baumwollschnur befestigt ist, geht in eine längere Spitze aus, die angeblich dazu diente, dem niedergeschlagenen Feinde den Gnadenstoß in die Schläfe oder ins Ohr zu geben. Bei freundschaftlichen Besuchen stößt der Indianer die Keule mit der Spitze vor sich in den Boden, wenn er sich nach dem feierlichen Empfang, der Einladung des Hausherrn folgend, zum Mahle niederhockt.

Fischfang: Neben der Jagd wird von den Savannenindianern der Fischfang ausgeübt, wenn auch in bescheidenerem Maße. Vielfach legt ihnen die Gegend, in der sie wohnen, Beschränkung auf. Größere Fische gibt es nur im Uraricuéra und seinen Nebenflüssen, im Surumú, seinem Nebenflusse Miáng bis zu dessen großen Fällen und im Kukenáng bis zum Katarakt Moromelú. In den Gebirgsbächen kommen nur wenige und kleine Fische vor. Trotzdem ist die Freude des Indianers am Fischfang überall die gleiche und kommt zum Ausdruck, sobald man mit ihm auf einem fischreichen Flusse fährt. Wenn meine Leute, die den verschiedensten Stämmen angehörten, den ganzen Tag über noch so schwer gearbeitet hatten, um die Boote über die unzähligen Stromschnellen und Katarakte des Uraricuéra zu bringen, — kaum hatten wir an einer günstigen Stelle im Wald unser einfaches Lager bezogen, so eilten sie mit Bogen und Pfeil oder mit der

---

[1] Barrere a. a. O. S. 168, Abb. 4. — C. Quandt a. a. O. S. 230 und Taf. 1. Fig. 8.

Angelrute zum Fluß und gaben sich bis in die Nacht hinein dem Fischfang hin.

Im ganzen Gebiet sind schon europäische Angeln im Gebrauch und finden ihren Weg durch den Handel von Stamm zu Stamm tief ins Innere. Im Notfall wird die Angel auch von dem Indianer selbst in mühsamster Weise durch Klopfen und Feilen aus einer alten Messerklinge hergestellt[1]. Für jeden Fisch und für jede Jahreszeit kennt der Indianer bestimmte Köder. So fängt er den Pacú (Myletes sp.), einen fetten, schmackhaften Fisch, der in den Stromschnellen des oberen Uraricuéra in Masse vorkommt und leicht an die Angel geht, mit den schwarzen, beerenähnlichen Früchten einer kleinen, stacheligen Palme, die mit gebogenem Stamm hier und da über das Ufer hängt, oder mit den dunkelblauen, öligen Früchten der schlanken Assaïpalme (Euterpe oleracea). Die gefräßige Piránya ist mit irgendeinem Stück Fleisch, auch von einem ihrer eigenen Sippe, als Köder leicht zu angeln; nur muß man die Stelle, wo der Haken an der Schnur hängt, mit Draht oder einem Stück Blech vor den scharfen Zähnen des Fisches schützen. Große Welse verschiedener Art, die ein Gewicht bis zu 70 und 80 Pfund erreichen, angelten meine Leute am Uraricuéra gern zur Nachtzeit mit Fleisch als Köder und einer langen Schnur, deren Ende sie um die Hand wickelten.

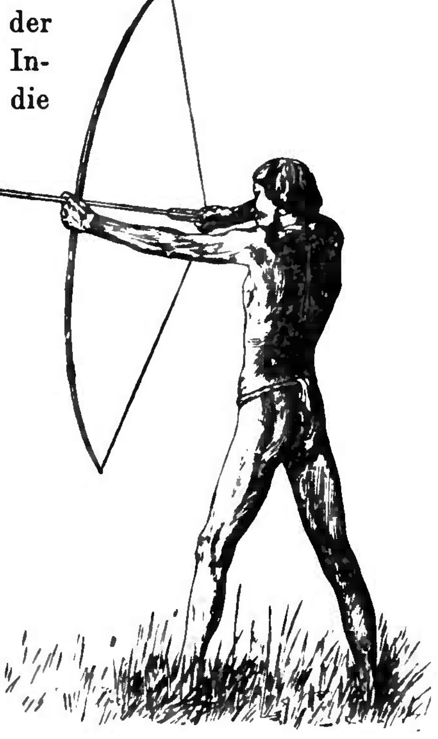
Angelruten, die zum Fang der kleineren Fische, Pacú, Aracú (Corimbata sp.) u. a., gebraucht werden, sind sehr begehrt. Sie müssen die nötige Länge haben und ganz gerade, zäh und elastisch sein. Die Pflanze, die solche Gerten liefert, kommt in den dichten Wäldern am oberen Uraricuéra an manchen Stellen häufig vor. Meine Leute sammelten ganze Bündel davon, um sie bei der Rückreise in ihre Heimat mitzunehmen, wo sich diese Pflanze nicht findet. Sie richteten die Gerten auf folgende Weise her: Zunächst hielten sie sie vorsichtig über Feuer, so daß die äußere Rinde verkohlte, und bogen sie, solange sie heiß waren, gerade. Durch die Hitze des Feuers wurden die Gerten zugleich gehärtet. Dann schabten sie die verkohlte Rinde und den inneren Bast säuberlich ab, so daß nur die weißen Ruten blieben.

Die Angelschnur wird aus den feinen, aber zähen Bromeliafasern auf dem Oberschenkel gedreht.

Die edelste Weise des Fischfangs, die am meisten Geschicklichkeit erfordert, aber auch die verhältnismäßig geringste Beute liefert, ist das Schießen der Fische mit Bogen und Pfeil. Es bereitet einen wahrhaft ästhetischen Genuß, einen Indianer zu beobachten, wie er an einer Strom-

[1] Vgl. Band II, S. 95.

schnelle den Fischen auflauert, die selbst ein scharfes Europäerauge in dem sprudelnden Wasser nicht erkennt. Jeder Muskel des schönen nackten Körpers ist gespannt; alle Sinne sind auf den einen Punkt gerichtet. Jetzt hat er den Fisch im Visier. Mit einem kurzen, starken Ruck zieht er die Sehne an. Der Pfeil entfliegt, bohrt sich zischend ins Wasser und verfehlt nur selten sein Ziel (Taf. 56)[1]. Auch im Bug des schwankenden Kahnes stehend, schießt der Indianer Fische, während ein Gefährte im Heck des Bootes sitzt und das leichte Fahrzeug geschickt dem hin- und hereilenden Fisch nachsteuert. Bei der Jagd auf den Pacú und Aracú benutzt der Indianer gelegentlich den Köder. Er wirft die Früchte, die diese Fische gern fressen, auf das Wasser und schießt rasch nach dem zuschnappenden Fisch. Sind viele Fische in einer stillen Bucht, so geht ein Indianer in den Bach und schlägt mit dem Bogen auf das Wasser, so daß die Fische nicht aus der Bucht hinausschwimmen, während ein anderer sie vom Ufer aus schießt[2].


Abb. 4. Bogenschütze, Taulipáng

Die Bogen- und Pfeilhaltung ist dieselbe wie am oberen Rio Negro, ebenso wie der dortige Bogen, abgesehen von geringen Unterschieden, der gleiche ist (Abb. 4)[3].

Ein junger Makuschí, der mich nach Westen begleitete, war Linkshänder, was beim Bogenschießen merkwürdig aussah. Es soll nicht selten vorkommen, wie mir die Indianer versicherten.

Die Fischpfeile, die ich gesehen habe, waren durchschnittlich ebenso lang wie der Bogen (180—185 cm) und hatten die gewöhnlichen, von den Europäern eingeführten Eisenspitzen mit Widerhaken. Früher wurden die Spitzen aus den harten Affenknochen hergestellt und in derselben Weise, wie heute die eisernen Spitzen, am Holzschaft des Pfeils befestigt[4]. In ent-

---

[1] Der dort abgebildete Indianer ist ein Yekuaná. Die Art des Fischeschießens ist bei allen Stämmen die gleiche.

[2] Vgl. Band II, S. 45.

[3] Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 104 und Abb. 57 und 58.

[4] Ebenda Bd. II, S. 31/32 und Abb. 7 und 8.

legenen Gegenden werden wohl noch solche alten Pfeile im Gebrauch sein. Die an größeren Flüssen wohnenden Arekuná verwenden Fischpfeile mit Spitzen aus den mit zahlreichen feinen Widerhaken versehenen Stacheln des Rochens, der in den kleinen Gewässern der Gebirgssavanne nicht vorkommt. Andere Fischpfeile haben drei Holzspitzen. An den zugespitzten Holzschaft ist auf jeder Seite eine weitere Holzspitze so gebunden, daß die drei Spitzen etwas auseinanderstehen. Ich sah nur Kinderpfeile dieser Art (Taf. 14, 7 und 8).

Ursprüngliche Fischspeere mit drei Holzspitzen, ähnlich den soeben beschriebenen Fischpfeilen, wie sie sich z. B. am oberen Rio Negro finden[1], sind nicht oder nicht mehr im Gebrauch. Am oberen Uraricuéra stachen meine Leute nach Einbruch der Dunkelheit mit Eisenlanzen große Fische, Aimará (Hoplias macrophthalmus), Curimatá u. a., die in ruhigen Buchten zwischen den Uferfelsen schlafen und, mit einer Fackel geblendet, leicht zu erlegen sind.

Zwei Arten Reusen habe ich bei den Taulipáng zu Gesicht bekommen. Der einen, die für kleinere Fische bestimmt ist und keinen Fangtrichter hat, bin ich schon am oberen Rio Negro begegnet[2]. Sie ist von länglich schmaler Form, ziemlich roh aus flachen Stäben zusammengesetzt, die mit Lianen durchflochten sind (Taf. 18, 1). Die andere, die zum Fang größerer Fische dient, kommt am oberen Rio Negro nicht vor. Sie ist breit, viel sorgfältiger gearbeitet und mit zwei Fangtrichtern hintereinander ausgestattet. Die Rohrstreifen, aus denen der innere Trichter zusammengesetzt ist, sind nicht beschnitten, so daß ihre feinen Enden übereinandergreifen. Hat sich der durch den ersten Trichter erschreckte Fisch mühsam durch diesen zweiten Trichter in die eigentliche Fangkammer gedrängt, so ist ihm der Rückweg ganz versperrt (Taf. 18, 2 und 2a, b). Bei manchen Reusen ist an dem geschlossenen Ende eine Handhabe angeflochten, an der sich das Gerät bequem aus dem Wasser heben läßt. (Taf. 18, 2c). Die Reusen werden in die seichte Lagune gelegt und die Fische hineingetrieben, oder man legt sie mit der Öffnung flußabwärts in den Bach und fängt darin die Fische, wenn sie, um zu laichen, aufwärts ziehen.

Auch Fangkörbe, die wir in der gleichen Art aus anderen Gegenden Südamerikas kennen[3], sind bei den Taulipáng und Makuschí im Gebrauch.

[1] Koch-Grünberg, a. a. O. Bd. II, S. 34, Abb. 9.

[2] Ebenda Bd. II, S. 40/41 und Abb. 15.

[3] Im Xingúquellgebiet; vgl. Karl von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. Berlin 1894. S. 73/74. — In Nordostbolivien; vgl. Erland Nordenskiöld, Indianer och Hvita. Stockholm 1911. S. 84, Abb. 59. — Franz Keller-Leuzinger (Vom Amazonas und Madeira. Stuttgart 1874) beschreibt (S. 68) einen solchen Fangkorb und gibt (S. 72) das Bild eines mit diesem Gerät fischenden Moxoindianers.

Sie sind aus dünnen, spitzen Stöckchen, gewöhnlich über zwei inneren Reifen, in der Form eines abgestumpften Kegels hergestellt und oben und unten offen. Der obere Rand ist durch mannigfache Umwicklungen zu einem dicken Ring verstärkt. Man stülpt den Fangkorb im seichten Wasser der austrocknenden Lagune über den Fisch und holt diesen dann oben mit der Hand heraus (Taf. 18, 5)[1].

Ganz rohe Fangweisen sind folgende: Die Indianer dämmen kleine Lagunen oder seichte Zipfel einer größeren Lagune ab und schöpfen sie dann aus, indem sie das Wasser mit großen Kalabassen zwischen den gespreizten Beinen nach hinten über den Damm werfen, so daß die Fische aufs Trockene geraten. — So fischt im Märchen der Zauberer *Piai̯'mā́* mit seiner Frau, wobei ihnen der unerschrockene *Konẹ'wó* von hinten mit dem Blasrohr wider die empfindlichsten Körperteile schießt[2]. — Zu demselben Zweck werden Bäche abgedämmt. In der Taulipángsage vom „Besuch im Himmel" verstopft der Held den Zufluß eines Sees und fängt an, das Wasser auszuschöpfen, um den See trockenzulegen und die darin lebenden Tiere zu fangen[3].

Wenn der Surumú bei Koimélemong im Beginn der Trockenzeit nach kurzem Steigen wieder sinkt, dann gehen die Knaben des Dorfes zur nahen Stromschnelle und schöpfen mit Körbchen die kleinen Fische aus den Tümpeln. Die Fischchen werden ungereinigt mit viel Capsicum in großen Töpfen gekocht und von der ganzen Bevölkerung verzehrt.

Die fingerlangen Fischchen der Gebirgsflüsse fängt man auch mit Käschern, die bei den Taulipáng und ihren Verwandten von den Frauen aus Bromeliafaserschnüren in Filetarbeit mittels eines zugespitzten Holzstäbchens über einem längeren flachen Stab geknotet werden (Taf. 21, 2). Diese kleinen Beutelnetze werden an einer oval zusammengebogenen Gerte oder Schlingpflanze befestigt, deren Enden zusammengebunden werden und den Handgriff bilden (Taf. 18, 3 und 3a, 4 und 4a, b, c)[4].

Die weitaus reichste Beute liefert das Vergiften der Gewässer. Stücke von der Wurzel einer Giftpflanze (Lonchocarpus densiflorus Benth.) werden an Ort und Stelle zu feinen Faserbündeln zerklopft und gegen Ende der Trockenzeit in stillen Gewässern, die die Fische zum Laichen aufsuchen,

---

[1] Farabee beschreibt eine Anzahl Fischfallen der Wapischána und anderer Stämme im äußersten Süden von Britisch Guayana; William Curtis Farabee, The Central Arawaks. S. 55ff. Fig. 4 (Reuse mit zwei Fangtrichtern), Fig. 5 (Fangkorb zum Stülpen).

[2] Vgl. Band II, S. 146/147, 184/185.

[3] Vgl. Band II, S. 86.

[4] Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. II, S. 39 und Abb. 13.

oder zwischen den Steinen der Stromschnellen ausgewaschen. Der milchige Saft tötet nach wenigen Minuten die kleinen Fische und betäubt die größeren, die mit dem Bauch nach oben an der Oberfläche des Wassers treiben und leicht gegriffen werden können[1]. Es ist ein arger Raubbau, da der größte Teil der jungen Brut vernichtet wird, aber der Indianer fragt nicht danach. Er ist ein Kind des Augenblicks und wie auf der Jagd so auch beim Fischfang ein Aasjäger schlimmster Sorte. Freilich ist der Schaden, den er damit anrichtet, kaum nennenswert. Der Fischreichtum der größeren Gewässer ist außerordentlich stark und die Volksdichte sehr gering.

In der Trockenzeit kommen die Taulipáng aus den Siedlungen in der Nähe des Roroíma am großen Katarakt *Moró-melú* (Fischfall)[2] des oberen Kukenáng zusammen, um in dem Kessel des Absturzes mittels Gift Fische zu fangen. Sie beziehen dann familienweise kleine runde Hütten, die man hier und da auf beiden Ufern des Flusses sieht.

Die Taulipáng und Arekuná unterscheiden zwei Arten dieses Fischgiftes. Die eine, starke, nennen sie *inę́g*; die andere, die sie *azá* oder mit dem vollen Namen *azataukobu(x)pę́* nennen, ist wenig giftig[3]. Man muß schon viel davon nehmen, um Fische damit zu töten[4].

Schiffahrt: In diesem Gebiet werden Rindenkähne und Einbäume benutzt.

Einen Rindenkahn stellen die Indianer auf folgende Weise her: Von dem geraden Stamm eines Jatahýbaumes[5] wird ein rechteckiges Stück Rinde in der nötigen Länge und Breite mit aller Vorsicht unter Zuhilfenahme von zahlreichen Keilen abgelöst, auf eine Reihe in den Boden gerammter, paarweise gekreuzter Stöcke gebettet und daran befestigt. Querhölzer, die unterhalb des etwas übergerollten Randes eingeklemmt sind, halten die Rinde auseinander und dienen später als Rudersitze. Die Enden des Rindenstücks werden spitz zugeschnitten und an jeder Seite ein Vertikalschnitt angebracht, der aber

---

[1] Ebenda, Bd. II, S. 49.

[2] Vgl. Band I, Taf. III.

[3] Vielleicht ist das schwache *azá* das Clibadium Schomburgkii, ein in Nordbrasilien *kunambí* genanntes, schwaches Fischgift; vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. II, S. 48/49. — Schon Barrere (a. a. S. 158/159) unterscheidet bei den Galibí-Kalínya zwei Fischgifte, das starke *ineku* und das schwache *sinapu* oder *conamy*. — Vgl. auch Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 434: Vergiften der Fische mit kleinen Giftkugeln aus Clibadium asperum (Dec.) bei den Karaiben.

[4] Über die mythische Entstehung dieser beiden Fischgifte aus dem Leichnam eines Knaben vgl. Band II, S. 75/76.

[5] Hymenaea sp.

nur durch die äußere Rinde bis auf die innere Bastschicht geht. Diese Schnitte ermöglichen es den Indianern, mit Hilfe von Feuer, das die Rinde an diesen Stellen weich macht, die Enden durch zwei untergestemmte dicke Stöcke in die Höhe zu biegen. An den Vertikalschnitten schiebt sich dabei die Rinde übereinander, während der innere Bast eine Falte bildet, und bleibt nach dem Trocknen in dieser Lage (Abb. 5)[1].

Mit einem solchen Kahn läßt es sich viel rascher fahren als mit einem Einbaum. Er ist zwar schwer im Gleichgewicht zu halten und kippt besonders beim Ein- und Aussteigen leicht um, aber wegen seines geringen Tiefganges

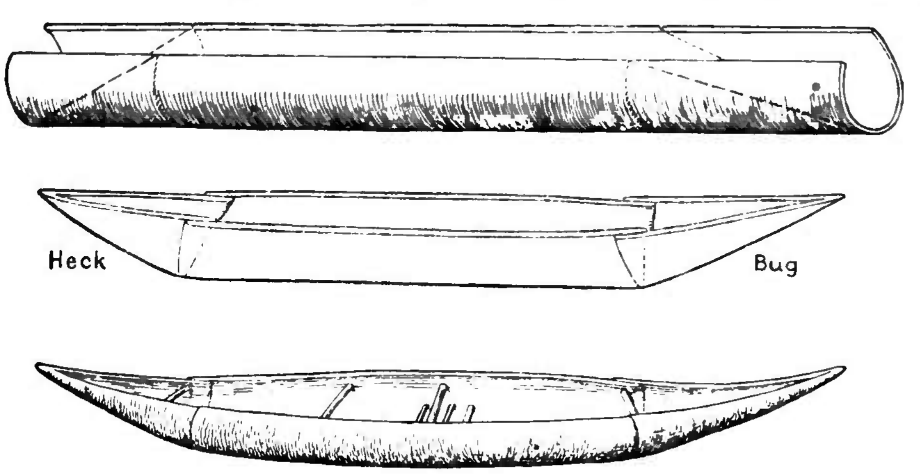


Abb. 5. Entstehung eines Rindcnkahus, Taulipáng, Arekuná uud andere Stämme (Nach Farabee)

ist er mit Vorteil in seichtem Wasser zu benutzen. Auch kann ein Mann das leichte Fahrzeug ohne große Mühe über Land tragen, indem er es mit der Öffnung nach unten über den Kopf stülpt. Bisweilen sind diese Rindenkähne so klein, daß nur ein Mann darin fahren kann, der dann in der Mitte sitzt und zugleich rudert und steuert.

Solche Rindenkähne benutzen die Arekuná und die sogenannten „Ingarikó" (Akawoio) im Flußgebiet des Mazarúni[2]. Auch die Taulipáng am oberen Kukenáng verwenden kleine Rindenkähne neben größeren Einbäumen zum Übersetzen[3]. Die Taulipáng zwischen Kukenáng und Surumú haben über-

[1] Vgl. Rob. Schomburgk a. a. O. S. 206; W. H. Brett, The Indian Tribes of Guiana, Loudon 1868, S. 267. — Farabee (a. a. O. S. 74—76 und Fig. 8) gibt eine geuaue, durch Zeichnuugeu gut unterstützte Beschreibuug der Herstellung eines solchen Riudenkahns.

[2] Nach Farabee (a. a. O. S. 74) siud die gleicheu Riudeukähue auch bei den Wapischáua und andereu Stämmen im äußersten Süden Britisch Guayanas im Gebrauch.

[3] In der Taulipángsage „*Piai'mãs* Tod" setzt der Held zweimal mit Hilfe eines Rindenkahns, den er sich rasch verfertigt, über eiuen Fluß; vgl. Band II, S. 80, 228/229.

haupt keine Kähne, da sie als Gebirgs- und Savannenindianer nur zu Fuß gehen. Auf dem Uraricuéra und seinen Nebenflüssen werden ausschließlich Einbäume benutzt, die in der gewöhnlichen Weise mit Axt und Waldmesser und mit Hilfe von Feuer hergestellt werden.

Die Paddelruder sind im ganzen Gebiet von der gleichen Form, mit einem länglichen, nach unten sich verbreiternden, abgerundeten Blatt und kurzer, geschweifter, aus dem Ende des Stiels ausgeschnitzter Krücke als Handgriff. Unmittelbar unter der Krücke trägt der Stiel zwei mehr oder weniger scharfe Vorsprünge als Verzierung (Taf. 40, 5). Flußaufwärts werden die Boote an seichten Stellen im Stehen mit langen Stangen vorwärts gestoßen.

Brücken: Über Bäche, die wegen der Beschaffenheit der Ufer oder aus sonstigen Gründen schwer zu durchschreiten sind, sind Brücken geschlagen oder, besser gesagt, einfache Geländerstege *(mẹnég)*. Wir überschritten auf einer solchen kleinen Brücke den Worá-uté, ein Zuflüßchen des Kukenáng. Sie bestand aus einem auf gekreuzten Stöcken ruhenden Baumstamm, über dem in halber Mannshöhe an den überstehenden Enden einiger Tragpfosten und an ein paar Bäumen auf beiden Ufern eine Liane als Geländer angebunden war (Abb. 6)[1]. Über schmale Bäche wird gewöhnlich nur ein Baumstamm als Steg geworfen.

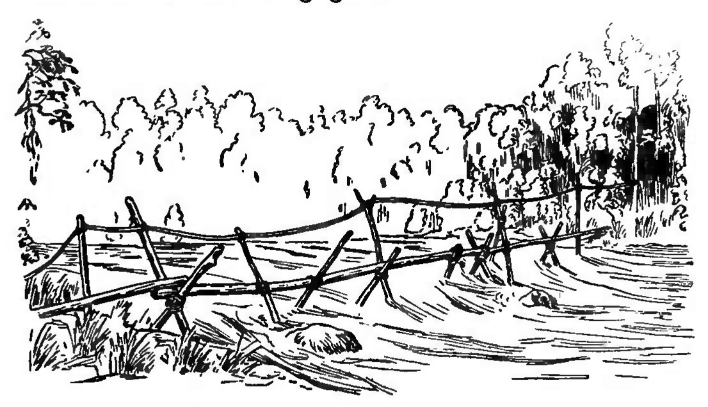


Abb. 6. Brücke, Taulipáng und andere Stämme

Wohnung, Hausgerät, zahme Tiere: Das Innere eines Hauses, auch wenn es von mehreren Familien bewohnt wird, ist ungeteilt. Die Familienplätze liegen an der Wand und sind kenntlich an der Feuerstelle, um die sich die urucúroten Hängematten der Familienglieder, teils über-, teils nebeneinander gruppieren. Das Hausgerät ist sehr einfach, und die bunte Ornamentik der Indianer des oberen Rio Negro fehlt. Trotzdem hat auch diese Indianer-

[1] Vgl. Band I, S. 115.

wohnung in ihrem malerischen Durcheinander einen eigenartigen Reiz. Um das Feuer stehen niedrige Sitzschemel, einfache Dreibeine, die man mit geringer Veränderung des natürlichen Wuchses aus einer Wurzel oder Astgabel geschnitten hat (Taf. 19, 6), oder viereckige Bänkchen mit wenig konkaver Sitzfläche, die aus einem Stück leichteren Holzes geschnitzt sind (Taf. 19, 7 und Abb. 7 S. 80) und häufig in stark stilisierter Gestalt ein vierfüßiges Tier, gewöhnlich eine Landschildkröte, vorstellen (Taf. 19, 8). Manche sind roh bemalt. Da stehen Kürbisflaschen von verschiedener Form, ganz große, die viele Liter fassen und zur Aufnahme von Kaschirí bestimmt sind, und kleinere zum Aufbewahren von Trinkwasser (Taf. 19, 1, 2, 3); ferner rohe Tongeschirre mannigfacher Art und Größe (Taf. 19, 4 und 5), von dem winzigen Speisetöpfchen, in dem die Mutter dem kleinen Kinde den Mehlbrei kocht, bis zur riesigen, tiefen Topfschale ohne Rand, in der Kaschirímasse angesetzt wird. Da liegen Matten, Siebe und Korbwannen. Die Waffen, Bogen und Pfeile und die englische Flinte, lehnen an der Wand oder liegen auf den Querbalken des Hauses, während das lange Blasrohr gewöhnlich an einer Schnur vom Dache herabhängt, damit es sich nicht verzieht. Auf den Querbalken sind die kunstvoll geflochtenen, viereckigen Deckelkörbe untergebracht, die die Kleinodien des Indianers, Perlen und anderen Kram, enthalten. In ganzen Bündeln hängen da Trinkkalabassen (Taf. 20), Kiepen und andere Geräte, zum Teil an Holzhaken. Ich erwarb einen solchen Haken, an dem der Kopf eines bärtigen Mannes ausgeschnitzt ist (Taf. 19, 10). An den Pfosten und innen über dem Eingang sind Schädel von Hirschen, Wildschweinen und anderen Tieren befestigt, der Stolz des Jägers. Das Ganze ist durchtränkt von dem jeder Indianerwohnung eigentümlichen, säuerlich scharfen Dunst gärender Maniok.

Gewöhnlich brennt in den Häusern kein Licht. Die kleinen Familienfeuer, die man nie erlöschen läßt, schaffen mit Einbruch der Nacht ein unbestimmtes Halbdunkel, und am Tage fällt nur wenig Licht durch den schmalen Eingang. Bei besonderen Gelegenheiten und an Festtagen beleuchten die Taulipáng das Haus mit Fackeln aus einem Klumpen Baumharz, *wáluwau̯wę́g*, der an die Spitze eines Holzscheites geklebt ist.

Zu den Bewohnern eines Hauses gehören die für die Indianerdörfer Guayanas so charakteristischen zahmen Tiere, die in den Siedlungen im Waldgebiet naturgemäß zahlreicher und mannigfaltiger sind als in denen der tierärmeren Savanne[1]. Außer vielen mageren Hunden sah ich in Koimélemong europäische Hühner, Papageien verschiedener Art, zwei Arten

[1] Selbst der große Zauberer und Menschenfresser der Mythe, *Piai'mà*, hat kleine Vögel *Dšiddsid* als zahme Tiere; vgl. Band II, S. 63/64, 79. 226.

nahe verwandter Vögel, die eine mehr gelb, die andere mehr schwarz, die von den Brasilianern wegen ihres schönen Gesangs rouxinol (Nachtigall), von den Taulipáng *murumurutá* genannt werden, mehrere andere kleine Vögel, einen possierlichen Trompetervogel (Psophia crepitans), eine Maus und eine Landschildkröte, in Denóng einen zahmen kleinen Hirsch[1]. Alle diese Tiere werden in frühester Jugend eingefangen und von den Frauen mit größter Sorgfalt aufgezogen. Ganze Scharen kleiner, gelber Papageien, Keilschwanzsittiche, die ich hier zum erstenmal sah, flogen frei im Dorf umher und mischten sich tagsüber unter ihre wilden Genossen, die sie mit ihrem durchdringenden Geschrei herbeilockten. Die Taulipáng nannten sie *kệzệsé* oder *kệdệsé*[2].

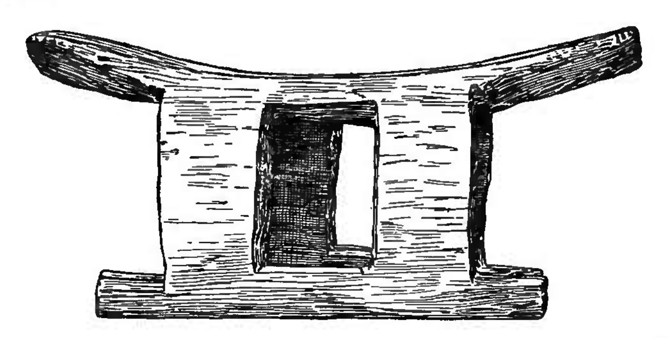


Abb. 7. Sitzschemel aus einem Stück Holz, Taulipáng (1/5 n. Gr.)

Flechterei: In allen Flechtarbeiten sind die Taulipáng und Arekuná Meister. Ihre Kunst liefert die mannigfachsten Erzeugnisse. Aus Blättern der Mauritia- oder der Bacábapalme[3] flechten sie in kürzester Zeit eine Art Korbtaschen oder flache Korbschalen, in denen sie frischgefangene oder geräucherte Fische unterbringen. Aus demselben Material verfertigen sie

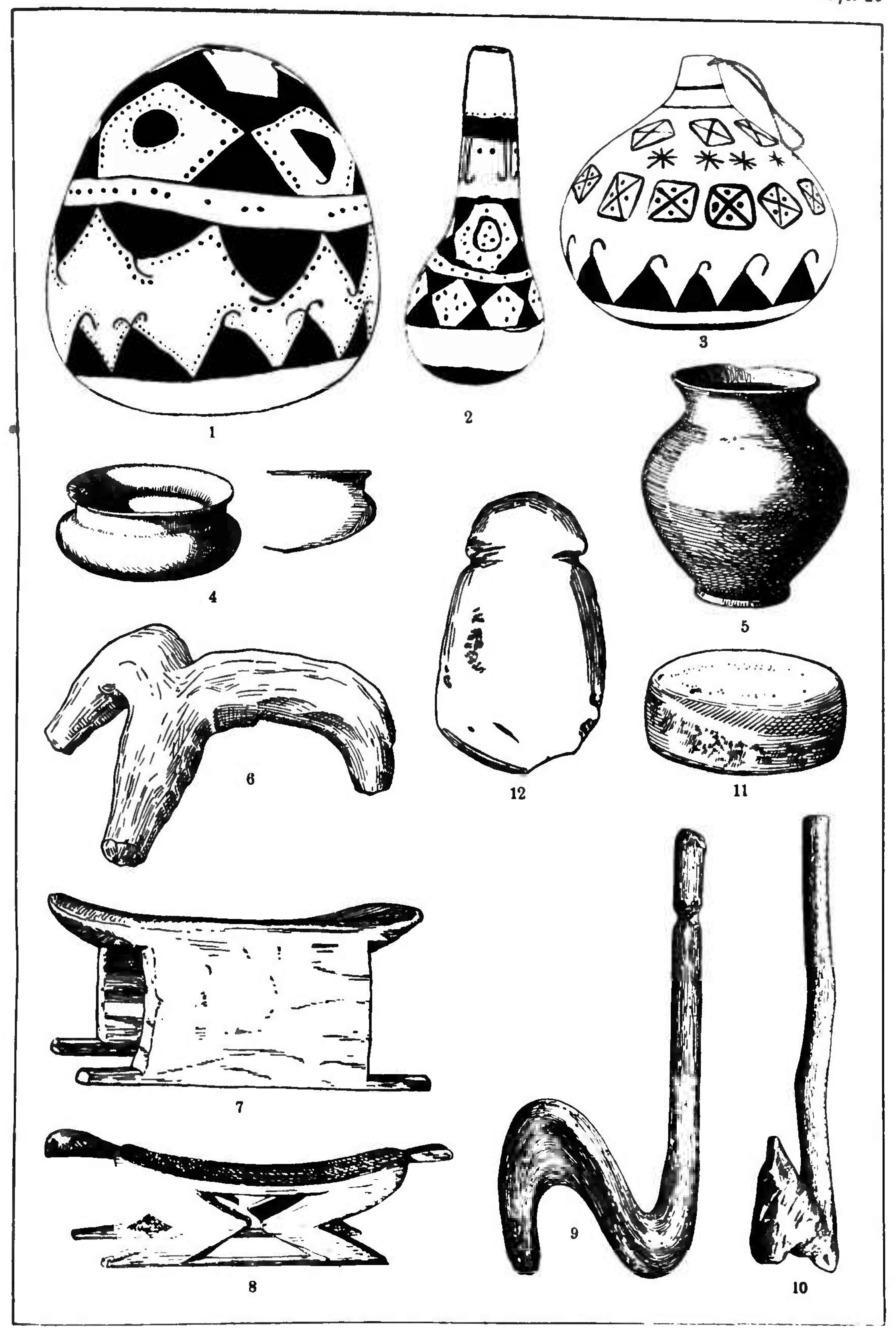
[1] Vgl. Band I, S. 106 und Abb. 32.

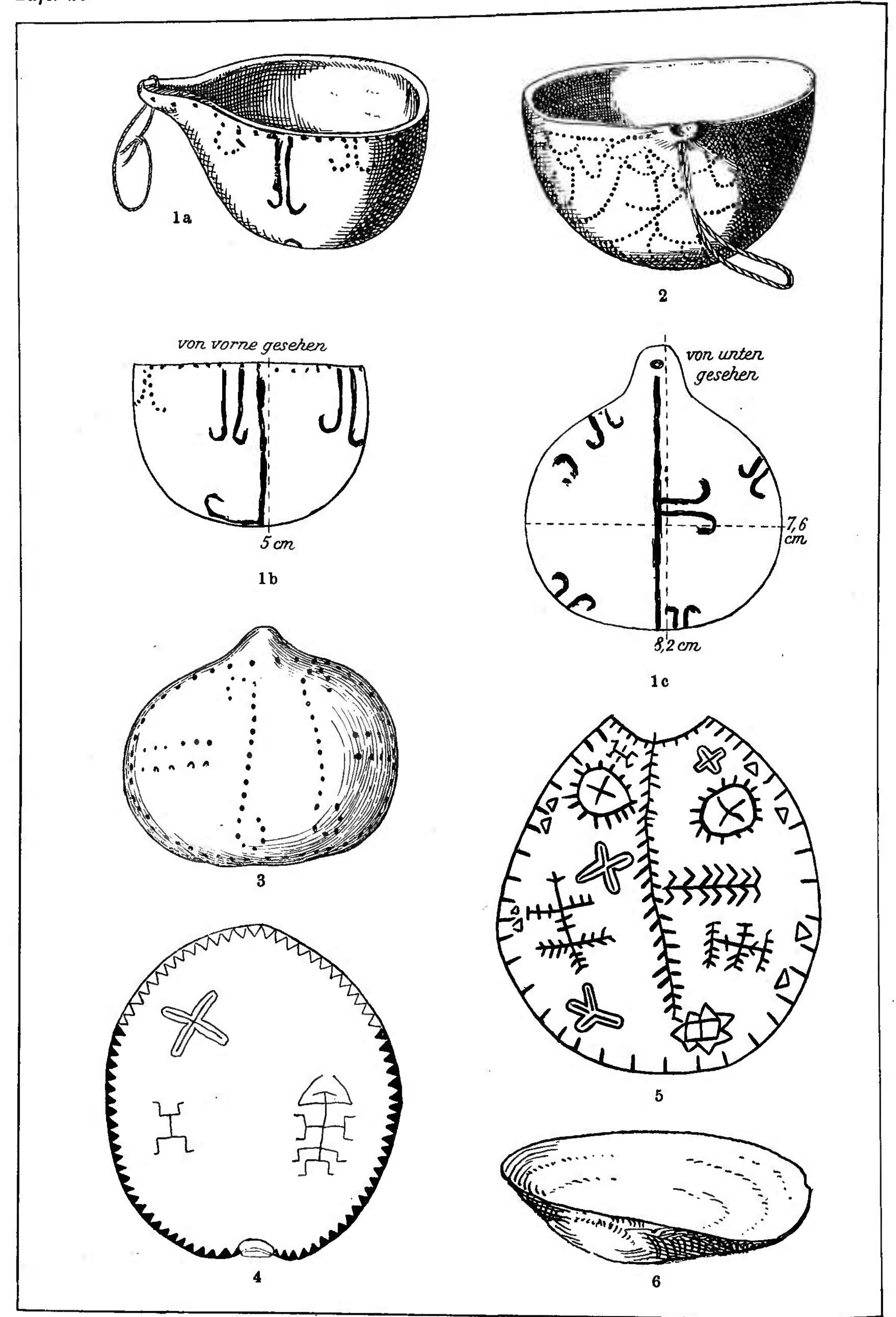
[2] Offenbar Conurus solstitialis L.; vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. III., S. 728 Leipzig 1848.

[3] Vgl. Band II, S. 99.

Erklärung der Tafel 19

1—3 Kürbisflaschen, mit Mustern bemalt. 1, 2 Wapischána (1/6 und 1/3 n. Gr.). 3 Taulipáng (1/6 n. Gr.). 4 Kochtopf aus Ton, Taulipáng, Makuschí (1/6 n. Gr.). 5 Wassertopf aus Ton, Taulipáng (1/6 n. Gr.). 6 Holzschemel einfachster Form, Taulipáng (1/6 n. Gr.). 7 Holzschemel, Taulipáng (1/6 n. Gr.). 8 Holzschemel in Gestalt einer Schildkröte, Taulipáng (1/6 n. Gr.). 9 Holzhaken zum Anhängen von Körben und anderen Sachen; einfache Form, Yekuaná und Guinaú (1/3 n. Gr.). 10 Holzhaken gleicher Bestimmung mit angeschnitztem Menschenkopf, Taulipáng (1/3 n. Gr.). 11 Steingerät unbekannten Gebrauchs (1/3 n. Gr.). 12 Steinbeilklinge (1/4 n. Gr.).


1
2
3
4
5
6
12
11
7
9
10
8


1a
2
von vorne gesehen
5 cm
1b
von unten gesehen
7,6 cm
8,2 cm
1c
3
5
4
6

größere Matten als Unterlagen für Maniokfladen. Aus feinen Rohrstreifen werden Preßschläuche für Maniokmasse, Kiepen, Korbwannen zum Aufbewahren von Maniokfladen und Früchten, Siebe, zylindrische Körbchen verschiedener Art und viereckige Körbe mit doppelten Wänden und weit übergreifendem Deckel hergestellt (Taf. 22—24).

Die Korbflechterei wird nur von den Männern betrieben (Taf. 21, 3). Zu den Flechtstreifen für die feineren Flechtwaren nehmen sie die rohrartigen Stengel von Marantaceen, Ischnosiphon Arumah und anderen Arten, und richten sie auf folgende Weise her: Sie schaben den äußeren grünen Bast mit dem Messer sauber ab, schneiden dann das Rohr oben übers Kreuz ein und spalten es durch eingeklemmte Hölzchen als Keile vorsichtig und allmählich in vier gleiche Streifen. Diese werden von dem Mark und dem holzigen Bestandteil befreit, indem man sie zwischen Messerschneide und Daumen mehrfach leicht durchzieht, und liefern, gelb getrocknet, das Material für die hübschen Flechtarbeiten.

Das Arumárohr kommt am oberen Uraricuéra zahlreich vor, während es flußabwärts selten ist. Meine Indianer benutzten die Gelegenheit und schnitten sich dort ganze Bündel davon zurecht, um sie in ihre Heimat mitzunehmen.

In seinen grundlegenden Untersuchungen über die südamerikanischen Geflechte hat Max Schmidt diese in drei Hauptarten eingeteilt, die sämtlich bei den Flechtarbeiten der Taulipáng und ihrer Nachbarn vertreten sind. Bei der ersten Hauptart werden zwei senkrecht zueinander stehende Gruppen von Geflechtsstreifen derart miteinander verflochten, daß die Streifen der einen Gruppe jedesmal eine gewisse Anzahl von Streifen der anderen Gruppe überspringen oder von ihnen übersprungen werden, und zwar so, daß immer die in gleicher Richtung verlaufenden Geflechtsmaschen stufenförmig nebeneinander oder übereinander liegen (Taf. 22, 2, 4; 23, 5—10; 24, 5—7 u. a.). Bei der zweiten Hauptart wird eine Anzahl parallel nebeneinander liegender Geflechtsstreifen, Palmrippen, Lianen oder Baumwollschnüre durch kreuzweises Umschlingen mit einem doppelten Faden verknüpft. Zu dieser Geflechtsart gehören in letzter Linie auch die oben beschriebenen Perlenarbeiten und die Hängematten (Abb. 8, S. 87). Bei der dritten Hauptart werden zwei Gruppen von Geflechtsstreifen, die in verschiedener Richtung übereinandergelegt sind, von einer dritten, wieder in

---

Erklärung der Tafel 20

1—5 Trinkkalabassen mit Ritz- und Brandmustern. 1 a, b, c Taulipáng (1/3 n. Gr.). 2 Taulipáng (1/4 n. Gr.). 3 Arekuná (1/6 n. Gr.). 4 Wapischána (1/4 n. Gr.). 5 Makuschí (1/4 n. Gr.). 6 Flußmuschel zum Aushöhlen der Kalabassen, Taulipáng (1/1 n. Gr.).

anderer Richtung verlaufenden Streifengruppe durchflochten (Taf. 22, 7; 24, 4, 8 u. a.)[1].

In die Korbwannen verstehen besonders die Taulipáng und Arekuná, aber auch die Wapischána, durch Verwendung verschiedenfarbiger Flechtstreifen geschmackvolle Muster einzuflechten, Mäander, Haken, Kreuze, Vierecke und stilisierte Figuren von Menschen, Kröten und Affen (Taf. 22, 4; 24, 1, 5, 10, 11, 12, 14). Zu diesem Zweck legt man die Rohrstreifen, *manálę*, in Wasser zwischen faulendes Laub gewisser Bäume, bis sie glänzend schwarz gebeizt sind. Aus der Technik des Flechtens mit diesen schwarzen Streifen und solchen, die ihre natürliche gelbe Farbe behalten haben, ergeben sich dann die verschiedenen Muster.

Leider ist auch diese Kunst im Schwinden begriffen. Heute machen es sich viele Taulipáng und Arekuná bequemer und malen vergängliche Muster mit schwarzer Farbe, *ku'áli,* aus der Rinde eines Baumes, die mit Wasser angerührt wird, auf die fertigen Geflechte, besonders auf die viereckigen Matten und die großen Korbwannen.

Die feinere Flechtkunst haben diese Karaiben sicherlich erst von den kulturell weit höher stehenden Aruakstämmen übernommen, in deren Gebiet sie als Eroberer eindrangen, und mit denen sie sich vielfach vermischten.

Zylindrische Körbchen, teils mit rundem, teils mit viereckigem Boden, dessen Rand meistens durch eine mit Bast umwickelte Liane verstärkt ist (Taf. 22, 5), ferner viereckige, doppelt geflochtene, fast wasserdichte Körbe mit Stülpdeckeln (Taf. 24, 1) und Matten aus zwei ineinander verflochtenen Mauritiablättern werden von den Taulipáng und Arekuná hergestellt (Taf. 21, 3), Feuerfächer aus Tucumáblättern von den Wapischána (Taf. 24, 7). Aus demselben Material flechten die letzteren tiefe, runde, nach oben sich stark erweiternde Körbe mit viereckigem Boden, dessen besonders eingeflochtener, überstehender Rand die lose übereinander liegenden Enden der Flechtstreifen schützt. Ich fand diese Körbe nur bei den Wapischána (Taf. 22, 2). Sie dienen den Frauen als Arbeitskörbe zum Aufbewahren der Baumwolle, Spindel und anderer kleiner Geräte. Diese Korbform mit ihrer eigenartigen Technik scheint rein arowakisch zu sein. Noch heute stellen die um Manáos wohnenden „Caboclos"[2], die Nachkommen der alten Manáosindianer, Körbe gleicher Flechtart mit schönen arowakischen Mustern aus demselben Material her und bringen sie nach der Stadt auf den Markt (Taf. 22, 1).

---

[1] Max Schmidt, Ableitung südamerikanischer Geflechtsmuster aus der Technik des Flechtens. Z. f. E., Jahrg. 36. Berlin 1904. S. 490 ff. — Derselbe, Indianerstudien in Zentral-Brasilien. Kap. XIV, S. 330 ff. Berlin 1905.

[2] So nennt man im Amazonasgebiet die zivilisierten Indianer.

Eine hinten und oben offene Kiepe zum Tragen von Lasten wird bei den Taulipáng und ihren Nachbarn von Männern und Frauen unterschiedslos benutzt. Den Hauptteil dieser Kiepe bildet ein Geflecht aus Arumárohr, das am Rücken in der ersten, an den Seitenwänden und am Boden in der dritten Hauptart der Geflechte hergestellt ist. Die Ränder sind durch Auflagen aus steifen, gelben Bambusstreifen und dichte Umwicklungen mit schmalen, braunen Rohrstreifen verstärkt. Wo die Kiepe wider dem Rücken des Trägers liegt, ist sie durch einen rechteckigen Rahmen aus Holzstäben verstärkt. Zwei dickere Längsstäbe ragen unten weit über und dienen beim Niedersetzen der Kiepe als Stützen. Die Kiepe wird mittels eines breiten, elastischen, aus Mauritiafasern geflochtenen Bandes, das über der Stirn liegt, auf dem Rücken getragen. Die zopfartig ausgehenden Enden des Bandes werden unter den Längsstäben durchgezogen und durch starke Knoten gehalten (Taf. 22, 12). Um der Kiepe einen festeren Halt auf dem Rücken des Trägers zu geben und ein Wundscheuern möglichst zu verhindern, befestigt man an jedem Längsstab eine Schlinge aus Palmfasern oder geklopftem Baumbast, durch die der Träger, wie durch die Riemen an einem Tornister, die Arme steckt. Bisweilen streift er das Stirnband ab, um Kopf und Nacken ausruhen zu lassen, und trägt die Kiepe mit der Last nur an den beiden Seitenschlingen.

Zwirnen: Zur Herstellung von Bindfäden und Seilen benutzt man die zähen Blattfasern einer Bromeliacee, die von den Männern auf folgende Weise gewonnen werden: An einem in die Erde gerammten Pfahl ist eine kurze, starke Faserschlinge befestigt. Die langen Bromeliablätter werden durch diese Schlinge gesteckt, dann geknickt und mit aller Kraft hin- und hergezogen, so daß sich durch die Reibung Oberhaut und Blattfleisch von den feinen Fasern lösen, die nun sorgfältig nacheinander abgezogen, gewaschen und an der Sonne gebleicht werden[1]. Durch Drillen mit der rechten Hand auf dem rechten Oberschenkel stellen die Männer aus diesen Fasern rechtsgedrehte Fäden her, die sie auf dieselbe Weise auch zu dickeren Seilen zusammendrehen[2].

Spinnen: Baumwolle wird viel angebaut, meistens in der Nähe des Hauses, damit sie zum sofortigen Gebrauch bei der Hand ist. Sie wird an

[1] Vgl. auch Walter E. Roth, Some Technological Notes from the Pomeroon District, British Guiana (Part II). The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Bd. XL, S. 31 und Taf. IX. London 1910.

[2] Vgl. Im Thurn a. a. O. S. 284; Roth a. a. O. S. 30 und Taf. VIII; Otto Frödin und Erland Nordenskiöld, Über Zwirnen und Spinnen bei den Indianern Südamerikas. Göteborg 1918. S. 15 ff.

der Sonne getrocknet und gebleicht, von den Samen befreit, durch Schnippen mit Daumen und Zeigefinger gelockert, auseinandergezupft und mit der Spindel zu sauberen gleichmäßigen Fäden gesponnen, die wiederum mittels der Spindel zu mehr oder weniger dicken Fäden zusammengedreht werden. Die Behandlung der Baumwolle ist reine Frauenarbeit.

Die Spindel hat einen 27 bis 30 cm langen, aus Palmrippe kunstlos geschnitzten Stab, an dessen oberem Ende ein kurzer, feiner Widerhaken aus demselben Material angebunden und mit einem Harz- oder Wachsklümpchen befestigt ist. Der scheibenförmige Wirtel ist gewöhnlich aus Knochen, seltener aus Schildpatt oder einer Kalabassenscherbe geschnitten und hat einen Durchmesser von 5 bis 6 cm. Auf der glatten Seite des knöchernen Wirtels sind häufig hübsche Muster, Kreise, Punkte und blattförmige Figuren, eingeritzt und mit einer schwarzen Masse, wahrscheinlich Harz, ausgefüllt, so daß sie sich von dem hellen Grund scharf abheben (Taf. 3, 1 und Abb. 1, 9, 15, S. 16, 91, 390). Der Wirtel sitzt nahe der Mitte des Stöckchens, was die Guayanaspindeln von den übrigen Spindeln des in Südamerika noch heute weitverbreiteten sogenannten „Bakairítyps" unterscheidet[1].

Das Spinnverfahren ist kurz folgendes: Die Frau sitzt mit zurückgeschlagenen Unterschenkeln auf einer niedrigen Unterlage aus einem Stück Holz oder einem dünnen Baumstamm und rollt die Spindel mit der flachen rechten Hand auf dem mäßig geneigten rechten Oberschenkel, indem sie dabei die Hand von dem Knie aus rasch aufwärts bewegt (Taf. 58, 1). Dadurch erhält der Faden die für die Spinnerei dieser Stämme charakteristische Linksdrehung[2]. Die Baumwolle, die die Frau verarbeitet, trägt sie gewöhnlich in einem Kranz über dem linken Handgelenk und leitet von dort den Faden mit den Fingern der linken Hand weiter[3].

Die Baumwollfäden dienen, in saubere, runde Knäuel gewickelt, auch als Handelsartikel.

Bisweilen werden sie mit vegetabilischen Stoffen schwarz, gelb oder rotbraun gefärbt. Um die rote Färbung hervorzubringen, legt man die Fäden eine Nacht in eine Lauge aus der mit Wasser angesetzten Rinde eines niedrigen Savannenlaubbaumes, den die Makuschí *mōlipóde̜*, die Brasilianer

---

[1] Frödin-Nordenskiöld a. a. O. S. 24ff.

[2] Ebenda, S. 52, 56; vgl. auch Im Thurn a. a. O. S. 282. — Über das Spinnverfahren der Küstenstämme (Arowaken u. a.) vgl. die ausführliche Beschreibung bei Roth a. a. O. S. 23 und Taf. I und II.

[3] Von spinnenden Wapischánamädchen habe ich gute kinematographische Aufnahmen gemacht.

miriti[1] nennen. Aus der Rinde anderer Savannenbäume gewinnt man eine gelbe und eine blauschwarze Farbe.

Weben: Aus den Baumwollfäden verfertigen bei diesen Stämmen die Weiber Hängematten auf folgende einfache, über einen großen Teil des tropischen Südamerika verbreitete Weise: Um zwei in die Erde gerammte, runde Stöcke, die oben durch einen Querstab auseinandergehalten sind, werden die Fäden der Kette, bisweilen (von den Wapischánafrauen) in verschiedenfarbigen Streifen, parallel übereinandergespannt und mit den senkrecht dazu hängenden Doppelfäden des Einschlags kreuzweise umflochten, bis die Hängematte die gewünschte Breite erreicht hat (Taf. 25, 1)[2]. Die besten Hängematten werden von den Makuschí und Wapischána verfertigt, die damit Handel treiben (Abb. 8).

Auf der Reise benutzen die Indianer, um ihr Gepäck zu erleichtern, möglichst kleine Hängematten, in denen sie ganz zusammengekrümmt liegen.

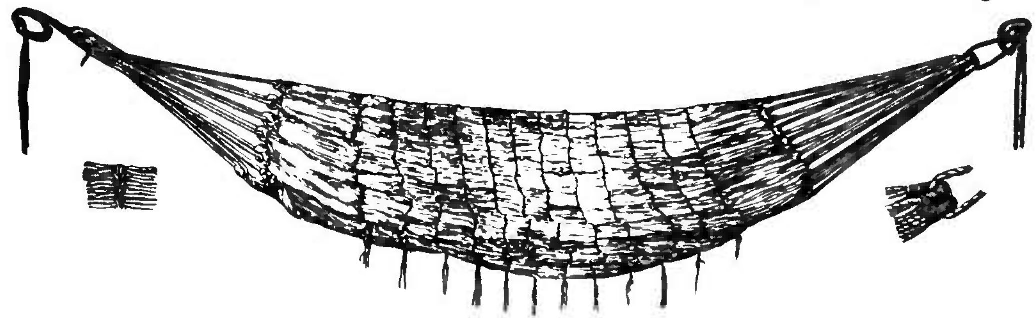


Abb. 8. Baumwollhängematte, Makuschí, Wapischána ($^1/_{30}$ n. Gr.; Einzelheiten $^1/_6$ n. Gr.)

Ein einfacher Handweberahmen aus gekreuzten Stäben, die an den Enden durch Querstäbe auseinandergehalten werden (Taf. 26, 2 und 3), dient zum Herstellen der breiten, stark dehnbaren Baumwollbinden, in denen die Säuglinge getragen werden. Die Binden werden mit Urucú rot gefärbt, doch blaßt diese Farbe an der Sonne rasch ab. Das Kind sitzt ziemlich bequem darin an der Hüfte der Mutter, die die Binde um den Hals geschlungen hat und mit dem Arm das Kind hält[3]. Ganz kleine Kinder werden auch in kleinen Hängematten auf dieselbe Weise getragen.

[1] Nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen Palme, Mauritia flexuosa.

[2] Die Herstellung der Hängematten am Caiarý-Uaupés weicht nur insofern von diesem Verfahren ab, als dort immer ein neuer Kettenfaden von dem Knäuel abgezogen und mit dem Doppelfaden umflochten wird, während hier zunächst die ganze Kette hergestellt und dann erst mit der eigentlichen Webearbeit, dem Einfügen der Einschlagsfäden, begonnen wird; vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. II, S. 210/211 und Abb. 131 und 132.

[3] Vgl. Band I, Abb. 40.

Die Töpferei wird nur von den Frauen ausgeübt. Sie ist bei diesen Stämmen wenig entwickelt (Taf. 60, 1 und 19, 4 und 5). Ihre Erzeugnisse sind klein und minderwertig und halten keinen Vergleich aus mit den schön geformten und reich bemalten Tonwaren der Aruakstämme und der von der Aruakkultur beeinflußten Stämme des oberen Rio Negro[1] und Orinoco. Die Herstellung eines Tongefäßes geschieht in der wahrscheinlich in ganz Südamerika üblichen Weise durch spiraliges Aufeinanderlegen von Tonwülsten auf den mit den Fingern geformten Boden des Gefäßes. Wir werden demselben Verfahren bei den Yekuaná wieder begegnen und es dort näher beschreiben. — Die großen Töpfe und tiefen Topfschalen bekommen die Taulipáng und ihre südlichen Nachbarn angeblich auf dem Handelswege von den nördlichen und nordöstlichen Stämmen.

Ornamentik, Zeichnen, Modellieren: Die Ornamentik ist bei diesen Stämmen zwar nicht so ausgebildet wie in Nordwestbrasilien, aber die Muster, die sie auf ihrem Körper, auf ihren Waffen und Geräten anbringen, sind nicht ohne Geschmack, worauf schon mehrfach hingewiesen wurde. Vor allem schmückt man Geräte, die bei festlichen Gelegenheiten benutzt werden. Die Trinkkalabassen und Flaschenkürbisse sind teils mit Mustern in vergänglicher Genipápofarbe bemalt, teils mit Ritzmustern verziert. Die feinen Rillen werden mit der tiefschwarzen Farbe *ku'äli* eingerieben, die aus der Rinde des gleichnamigen Baumes gewonnen wird[2]. Auch der feine Ruß von den Kochtöpfen liefert, mit klebriger Baummilch angerührt, eine tiefschwarze Farbe zum Bemalen von Geräten. Außer Urucú und Carayurú[3] benutzen die Indianer einen roten Farbstoff, den das Holz eines gewissen Baumes unter der Rinde ausscheidet. Sie färben damit weiße Stäbe, wie die vertikalen Rückenstangen der Kiepen, glänzend dunkelrot. Die Taulipáng nennen diesen Baum *kuläwẹyẹg*. Mit weißem Ton werden, wie wir gesehen haben, die Ritzmuster auf dem dunkelbraunen, glatten Holz der Keulen eingerieben.

Einzelne Muster kehren öfters wieder. Besonders häufig sind Punkte, die teils die Linien der Muster begleiten, teils selbständig Muster bilden. Beliebte Motive sind auch die „Angelhakenmuster", die beim Tatauieren eine so große Rolle spielen, und ein Band von Dreiecken mit einem, seltener zwei Haken an der Spitze (Taf. 19, 1, 2, 3 und 20, 1, 2, 3).

---

[1] Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. II, S. 224 ff.
[2] Vgl. oben S. 84.
[3] Vgl. oben S. 40.



1



2



3

1 Feuerquirlen. 2 Käscherknüpfen. 3 Mattenflechten. Taulipáng.

Unter den Geflechtsmustern wiegt der Mäanderhaken vor, der auch in die Perlenschürzchen der Frauen eingewoben wird (Taf. 22, 13 und 25, 2).

Die einzelnen Muster führen unterscheidende Namen, gewöhnlich nach Teilen von Tieren, mit denen sie eine gewisse Ähnlichkeit haben. So heißt ein Zickzackmuster auf der Rückseite der Kiepen „Schlangenkörper“ (d. h. „Zeichnung der Schlangenhaut“). Die Flechtung der Matten wird „Tapirrippen“ genannt, und der fein geflochtene Rand der Korbwannen führt den Namen „wie Panzerfischhaut gemacht“ [1].

Alte Felsritzungen, die am oberen Rio Negro so häufig sind [2], kommen nur am oberen Parimé-Maruá vor. Dort liegt in der Savanne ein riesiger Granitfels, der ganz bedeckt ist mit solchen Zeichnungen aus vergangenen Tagen. Leider habe ich ihn nicht besucht [3] Von seiner Höhe herab, so erzählen die Wapischána, hätten sich ihre Vorfahren gegen einen Angriff ihrer Erbfeinde, der Makuschí, verteidigt.

Zahlreiche frische Ritzzeichnungen traf ich auf den abgerundeten Granitfelsen zwischen Surumú und Uraricuéra, Darstellungen von Vierfüßlern, Hirsch, Pferd, Hund, Schildkröte und anderen Tieren, Vögeln, primitive Figuren von Menschen, ganz in der Art der alten Felszeichnungen, und das deutliche Bild eines brasilianischen Lastbootes, wie sie den Handelsverkehr zwischen dem Uraricuéra und Manáos vermitteln [4]. Die Flächen der Körper waren zum Teil angerauht, ähnlich wie bei manchen Felsmalereien der Buschmänner Südafrikas. Diese Zeichnungen sind nach der Erklärung der Indianer mit einem spitzen Stein ausgeführt; ein klarer Beweis dafür, wie die alten Felsritzungen entstanden sind.

Auch auf dieser Reise ließ ich von den Indianern mit dem Bleistift in das Skizzenbuch zeichnen [5] Die meisten weigerten sich, indem sie ihre Unfähigkeit beteuerten; andere, wenn sie einmal Freude an dieser ungewohnten Arbeit gewonnen hatten, die ich mit kleinen Geschenken belohnte, lieferten mir, ohne daß ich ihnen eine Angabe machte, zahlreiche Zeichnungen von dem sie umgebenden Leben, Darstellungen von Menschen, Tieren, Pflanzen, Häusern im Grundriß und Aufriß, Waffen und Geräten, Menschen bei verschiedenen Beschäftigungen und Landkarten (Taf. 28—35).

---

[1] Vgl. Band IV: Taulipáng-Vokabular.

[2] Vgl. Theodor Koch-Grünberg, Südamerikanische Felszeichnungen. Berlin 1907.

[3] Rob. Schomburgk (a. a. O. S. 399) erwähnt diesen Felsen, der nach der Beschreibung seiner Indianer „300—400 Fuß hoch und ganz mit Hieroglyphen bedeckt“ war, konnte ihn aber auch nicht besuchen.

[4] Vgl. Band I, Abb. 18.

[5] Vgl. Koch-Grünberg, Anfänge der Kunst im Urwald. Berlin 1905.

So unbeholfen und falsch proportioniert diese künstlerischen Versuche erscheinen, die uns auf den ersten Blick wie Zeichnungen von Kindern zwischen dem sechsten und zehnten Lebensjahr anmuten, so enthalten sie doch zahlreiche charakteristische Einzelheiten und sind dadurch für den Kenner großenteils sofort zu deuten. Wie bei allen Zeichnungen von Naturvölkern, sind die Tiere besser wiedergegeben als die Menschen.

Staunenswert sind die Karten, die, wie die Mehrzahl der anderen Zeichnungen, von den zwanzig bis fünfundzwanzig Jahre alten Söhnen des Häuptlings Selemelá am Roroíma stammen[1]. Wir sehen den Lauf des Kukenáng und Yuruaní, der beiden Quellflüsse des Caróni, mit allen ihren Zuflüssen, auch den kleinen Bächen, die mir die Zeichner der Reihe nach mit Namen nannten, die Fälle und die Gebirge mit den charakteristischen Formen ihrer Gipfel (Taf. 34 und 35). Wir müssen diese Kartenzeichnungen, die an gute Croquis nahe heranreichen, bewundern, dürfen aber nicht vergessen, daß die Indianer es gewohnt sind, zur Erläuterung eines Berichts oder Beschreibung eines Reiseweges rohe Karten in den Sand zu entwerfen, wobei sie bisweilen die verschiedenen Formen der Berge durch Häufchen feuchten Sandes kennzeichnen[2].

Dieselben Indianer modellierten mir aus Wachs kleine Figuren von Menschen und Tieren, wiederum mit charakteristischen Einzelheiten, so daß die meisten Darstellungen leicht zu erkennen sind (Taf. 27). So gibt es auch unter diesen Menschen in der Kunst einzelne Talente.

Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern

	Männer	Frauen
Verfertigung von Waffen	+	—
„ „ Korbflechtereien	+	—
„ „ Kähnen	+	—
„ „ Tongefäßen	—	+
„ „ Fischkäschern	—	+
„ „ Hängematten	—	+
„ „ Kindertragbinden	—	+

[1] Vgl. Band V, Taf. 16, 17.

[2] Eine solche Sandzeichnung des Roroímagebiets erhielt auch Rich. Schomburgk von den Indianern; a. a. O. Bd. II, S. 163. — Ein Tarumahäuptling entwarf Rob. Schomburgk eine rohe Zeichnung der Flüsse, die in dem Acaraigebirge entspringen; Rob. Schomburgk a. a. O. S. 318. — Vgl. auch Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 337/338; ebenso Karl von den Steinen, Durch Zentralbrasilien. S. 213/214. Leipzig 1886.

	Männer	Frauen
Verfertigung von Perlenschürzen	—	+
„ „ Schmuck	+	+
Bemalen	+	+
Baumwollspinnen	—	+
Strickedrehen	+	—
Roden	+	—
Pflanzen	+	—
Jäten	—	+
Ernten	—	+
Hausbau	+	—
Fischerei	+	+
Jagd	+	—
Feuerquirlen	+	—
Braten	+	—
Kochen	—	+
Bereiten alkoholischer Getränke	—	+
Holztragen	—	+
Wassertragen	—	+
Tragen auf Märschen	(+)	+

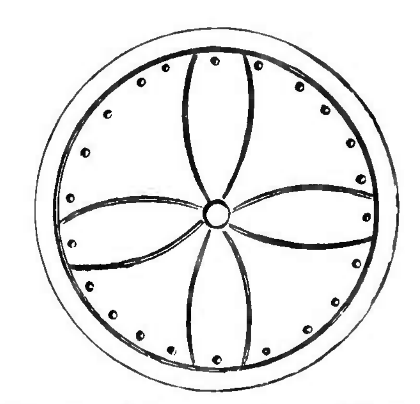


Abb. 9. Spinnwirtel aus Knochen mit Ritzmustern, Makuschi (3/4 n. Gr.)

Stamm, Familie: Eine eigentliche Stammesorganisation gibt es bei den Taulipáng nicht oder vielleicht nicht mehr. Der relativ kleine Stamm ist über ein zu weites Gebiet verstreut und setzt sich, wie wir gesehen haben, aus verschiedenen, ursprünglich feindlichen Elementen zusammen[1]. Auch hat offenbar der Einfluß der Weißen in dieser Hinsicht schon zersetzend gewirkt. Das einzige Band, das sie lose zusammenhält, ist die Sprache, die bis auf geringe dialektische Unterschiede überall dieselbe ist. Einzelne Abteilungen des Stammes stehen sich mit Mißtrauen gegenüber; ja, es herrscht nicht selten zwischen den Bewohnern nahe zusammenliegender Siedlungen eine gewisse Feindschaft, wenn auch diese heute nicht mehr in offene Feindseligkeiten ausartet. Sehr gespannt war zur Zeit meiner Anwesenheit das Verhältnis zwischen den Bewohnern des Dorfes Kaualiánalemóng am Roroíma und denen von Denóng auf dem gegenüberliegenden Ufer des Kukenáng. Sie luden sich gegenseitig nicht zu ihren Festen ein und gingen ohne Gruß aneinander vorüber[2]. Die Bewohner einer anderen Siedlung am oberen Surumú, die sich aus vier Häusern zusammensetzte, galten bei allen übrigen Taulipáng als gefürchtete Giftmischer, und besonders ihr Häuptling *Džilawó*, von dem später noch die Rede sein wird, war bei seinen Stammesgenossen als „Kanaimé" (heimlicher Mörder und böser Zauberer) berüchtigt.

Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den Makuschí. Auch da herrscht zwischen den einzelnen Horden, die noch dazu verschiedene Namen führen, starkes Mißtrauen[3].

Die Stammesgebiete sind mehr oder weniger scharf abgegrenzt. So bildet der Surumú die Grenze zwischen den Makuschí und den nördlichen Taulipáng. Die westlichen Taulipáng bewohnen ein ziemlich zusammenhängendes Gebiet, das den Oberlauf der Flüsse Surumú, Parimé-Maruá und Majarý umfaßt, während den Unterlauf der beiden letzteren Flüsse Wapischána besetzt halten.

Streng umgrenzte Jagdbezirke gibt es zwar nicht, aber die Bewohner einer Niederlassung jagen gewöhnlich nur wenige Tagereisen von dieser entfernt, und da die Besiedlung des Gebietes sehr spärlich ist, so kommt es kaum vor, daß die Dorfschaften einander ins Gehege geraten, ganz abgesehen davon, daß schon die Furcht vor Verzauberung jeden eine allzu enge Berührung mit dem Nachbar vermeiden läßt.

Die einzige feste Organisation innerhalb des Stammes ist die Groß-

---

[1] Vgl. oben S. 4, 6.

[2] Vg. Band I, S. 107.

[3] Vgl. oben S. 3.

familie oder Sippe, d. h. die Glieder einer Siedlung, die in der Regel mehr oder weniger blutsverwandt sind.

Häuptling. Einer jeden Niederlassung steht ein Ältester vor[1] Dies braucht nicht der an Jahren Älteste zu sein, der nicht selten wegen Altersschwäche seinen Einfluß verliert. Unter diesen Dorfältesten gibt es einzelne Personen, die über den engen Kreis der Sippe hinaus als kleine Häuptlinge Ansehen genießen. Sie stammen zum Teil wirklich aus altem Häuptlingsgeschlecht, teils verdanken sie ihre überragende Stellung ihrer Intelligenz und Energie, teils sind sie auf Grund irgendwelcher Empfehlungen von der brasilianischen Regierung eingesetzt. Zu der ersten Gattung gehörten der dicke Selemelá-*Kapętelén* am Roroíma[2], dessen Voreltern dort schon Häuptlinge gewesen waren, der aber — wahrscheinlich, weil er sich zu sehr mit der englischen Mission einließ — zu meiner Zeit seinen Einfluß stark eingebüßt hatte; ferner der kleine *Yualí*, dessen Haus unmittelbar südlich der Yarókette, der Wasserscheide zwischen Amazonas und Orinoco, auf luftiger Höhe stand, und der trotz seiner geringen Körpergröße von allen Taulipáng bis zum Surumú als Häuptling geachtet wurde[3]. Aus altem Geschlecht stammte auch der Makuschíhäuptling Ildefonso. Er scheint früher großen Anhang gehabt zu haben und hatte, als ich ihn kennenlernte, noch immer ein selbstbewußtes, würdevolles Auftreten. Von der Regierung des Staates Amazonas in Manaos war er seinerzeit durch ein Patent zum „Oberhäuptling der Indianer des Rio Surumú" ernannt worden. Wegen seiner niedrigen Gesinnung aber — er besorgte den Brasilianern gegen Bezahlung indianische Arbeiter für die fieberreichen Kautschukwälder am unteren Rio Branco — hatten ihn seine Anhänger allmählich verlassen. Großes Ansehen dagegen, nicht nur bei den eigenen Stammesgenossen, sondern auch bei den benachbarten Wapischána und Taulipáng, genoß sein jüngerer Bruder Manuel-*Pitá*, ein energischer und kluger Mann von liebenswürdigem Wesen[4].

A. v. Humboldt sagt von den Indianern am Orinoco: „Sie leben in einzelnen Horden von 40 bis 50 Köpfen unter einem Familienhaupte; einen gemeinsamen Häuptling erkennen sie nur an, sobald sie mit ihren Nachbarn in Fehde geraten." Alexander von Humboldts Reise in die Aequinoctial-Gegenden des neuen Continents. In deutscher Bearbeitung von Hermann Hauff. Stuttgart 1860. Bd. III, S. 320. — Die Oyampi hatten, ebenso wie die Rukuyenne, früher einen Oberhäuptling. Nach dem Tode des letzten Oberhäuptlings verlor sich diese Einrichtung, und heute hat jedes Dorf seinen selbständigen Häuptling (Coudreau, Chez nos Indiens. S. 284/285). Nach Rich. Schomburgk (II, 321) hat bei den Makuschí jede Niederlassung ihren Häuptling.

[2] Vgl. Band I, S. 101 ff. und sein Bild in Band V, Taf. 15.

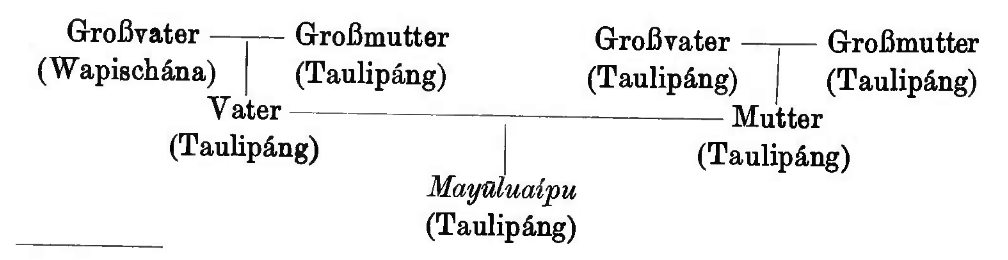
[3] Vgl. Band I, S. 43 ff.

[4] Vgl. Band I, S. 30 ff. und sein Bild in Band V, Taf. 1.

In Friedenszeiten hatte der Häuptling von jeher wenig zu sagen. Nur im Krieg bekam er Befehlsgewalt, und man leistete ihm dann als *kuázaų-ępúlu* (Kriegshäuptling) ziemlich unbedingten Gehorsam [1]. Die heutigen Häuptlinge haben eine rein repräsentative Stellung. Sie können die erwachsenen Männer zu allgemeinen Beratungen zusammenrufen und führen dabei den Vorsitz; sie bestimmen die Tage der großen Tanzfeste; sie laden dazu die Gäste ein und empfangen sie mit mehr oder weniger feierlichen Worten; sie fordern zu gemeinsamen Jagd- und Fischzügen auf. Irgendwelche Strafgewalt haben sie nicht. Bei Streitigkeiten innerhalb der engeren Gemeinschaft, die äußerst selten sind, entscheidet der Rat der Männer; bei Totschlag oder sonstigen schweren Kränkungen tritt die Blutrache in Kraft, die, wie wir später sehen werden [2], den nächsten Verwandten überlassen wird.

Endogamie, Mutterrecht. In früherer Zeit fand nur Heirat innerhalb des eigenen Stammes statt. Auch im Jenseits wohnt nach dem Glauben der Taulipáng jeder Stamm getrennt für sich, und die Geister heiraten nur im eigenen Stamm [3]. Die nördlichen Taulipáng halten noch an dieser alten Sitte fest, nur am Roroíma traf ich eine Mischehe zwischen einem Ingarikó und einer Taulipáng. Die westlichen Taulipáng dagegen und vor allem die Makuschí und Wapischána im Gebiet des mittleren Surumú und südlich davon, die am meisten dem zersetzenden Einfluß der Weißen ausgesetzt sind, mischen sich schon seit Generationen vielfach untereinander.

Die Kinder aus solchen Mischehen gehörten früher zum Stamm der Mutter. Auch dieses Gesetz, das von den nördlichen Taulipáng noch streng eingehalten wird, ist in den Mischgebieten schon im Schwinden begriffen. Mein Begleiter *Mayūluaípu* war Taulipáng, obwohl sein Großvater väterlicherseits Wapischána war. Seinen Stammbaum wußte er leider nur von zwei Generationen anzugeben:



[1] Vgl. weiter unten: „Krieg“; vgl. auch Band II, S. 114 ff. — Ebenso ist es bei den Makuschí; vgl. Appun, Ausland 1871, S. 447.

[2] Vgl. weiter unten: „Blutrache“.

[3] Vgl. weiter unten: „Jenseits“.

Ein anderer meiner Begleiter namens *Pirokai* hatte einen Makuschí als Vater, eine Wapischána als Mutter. Er gab sich mir gegenüber als Makuschí aus und beherrschte auch diese Sprache, während er nur wenig Wapischána sprach, wurde aber trotzdem von den Taulipáng zum Stamme seiner Mutter gerechnet. Der Ingarikó am Roroíma gehörte mit seiner ganzen Familie zu den Taulipáng. Erst in den letzten Tagen meines dortigen Aufenthaltes erfuhr ich überhaupt, daß er Ingarikó sei. Sein von den feineren Taulipáng stark abweichender Typus, den er auf seine beiden Söhne übertragen hatte, war mir von Anfang an aufgefallen[1].

Freite und Ehe: Kinder werden oft schon in frühester Jugend von beiden Eltern füreinander bestimmt, doch gilt dieses Versprechen später nicht als bindend[2]. Gewöhnlich geht der ernsten Freite die Liebschaft voraus. Der junge Indianer ist nicht anders als der junge Mann bei uns. Wenn er dank seiner körperlichen Vorzüge und sonstiger männlicher Eigenschaften etwas in die Wagschale zu werfen hat, so nimmt er nicht die erste beste, sondern hält bisweilen jahrelang unter mehr oder weniger ernsten Liebeleien bei den Töchtern des Landes Umschau, bis er die gefunden hat, die ihm als Lebensgefährtin am geeignetsten erscheint. Oft habe ich mit Vergnügen zugehört, wenn meine jungen Begleiter mit ihren Liebschaften prahlten. Die Taulipáng haben außerordentlich zarte Liebesausdrücke, wie „*Yęwánapę-kulu* — mein Herz!“[3], was man mit „Mein geliebtes Herz!“ übersetzen kann, oder „*U'lé zapę̊li* — meines Pfeils Feder“, d. h. „Feder meines Pfeils“. Andere Redensarten liebestoller Jünglinge sind weniger zart als urkräftig. Von einem sehr schönen Mädchen sagen die jungen Männer sogar zueinander: „*Iwę́g ena(x)paíno-kulu* — ihren Kot um zu essen!“ d. h. „Sie ist so schön, daß man sogar ihren Kot essen könnte!“

Der junge Mann macht seiner Geliebten kleine Geschenke. Besonders mit Glasperlen und anderem Tand sucht er sich ihre Neigung zu erhalten. Bei unserem Abschied vom Roroíma ließen zwei meiner Begleiter sogar ihre neuen Hängematten als Liebesopfer zurück.

Die Eheschließung findet stets erst nach Eintritt der Pubertät statt, nicht selten mehrere Jahre danach. Hat der junge Taulipáng sich zur Heirat entschlossen, so spricht er, wenn er ein vorsichtiger Mann ist, zunächst mit dem Mädchen seiner Wahl. Dann geht er zu ihren Eltern und trägt ihnen mit bescheidenen Worten seinen Wunsch vor. Darauf sagt die Mutter

[1] Vgl. ihre Bilder in Band V, Taf. 118, 119, 120.

[2] Ebenso bei den Arowaken und Makuschi; vgl. Appun, Ausland 1871, S. 124, 446.

[3] *kulu* ist verstärkendes Suffix.

zu ihrer Tochter: „Du kannst ihm Wasser geben, wenn er dich darum bittet; du kannst ihm Maniokfladen und Kaschirí machen.“ Der Vater des Mädchens sagt zum Freier: „Du kannst ihr Fische fangen und Wildbret bringen[1].“ Werden diese Gaben bei einem zweiten Besuch angenommen, und bringt ihm das Mädchen dann Speise und Trank, und er genießt etwas davon, so gilt dies ohne weitere Zeremonien als ein fester „Verspruch“. Anderenfalls muß er sich als abgewiesen betrachten und sein Heil bei einer anderen versuchen. Wenn die Werbung angenommen ist, so kann er schon die darauffolgende Nacht bei ihr schlafen[2].

„Das Mädchen bleibt einige Tage ängstlich, weil sie es nicht gewohnt ist, mit einem Manne umzugehen. Nach zwei Tagen ist sie es schon gewohnt.“

Die ganze Einfachheit der indianischen Eheschließung geht auch aus der Sage hervor, in der es heißt: „Sie wickelte sich voll Scham in die Hängematte. Er sagte: ‚Schäme dich nicht!‘ und legte sich zu ihr[3].“

„Manche Mädchen“, sagte mein Gewährsmann weiter, „schämen sich nicht und legen sich gleich vor den Augen ihrer Mutter zu dem Manne in die Hängematte. Andere schämen sich. Da macht die Mutter Kaschirí für die Tochter, und wenn diese ein wenig getrunken und getanzt hat, zeigt sie keine Scham mehr und legt sich zu ihm.“

Gewöhnlich findet am Tag nach dem ersten Beischlaf der Neuvermählten ein kleines Trinkfest mit Tanz statt, zu dem beider Verwandten eingeladen werden. Auch jetzt ist nach indianischem Gesetz die Ehe noch nicht rechtsgültig. Der junge Mann bleibt vorläufig mit seiner Frau „befreundet“, wie sich mein Gewährsmann auf portugiesisch ausdrückte, und kann sie sogar verstoßen, solange keine Kinder da sind. Sobald sie aber ein Kind von ihm

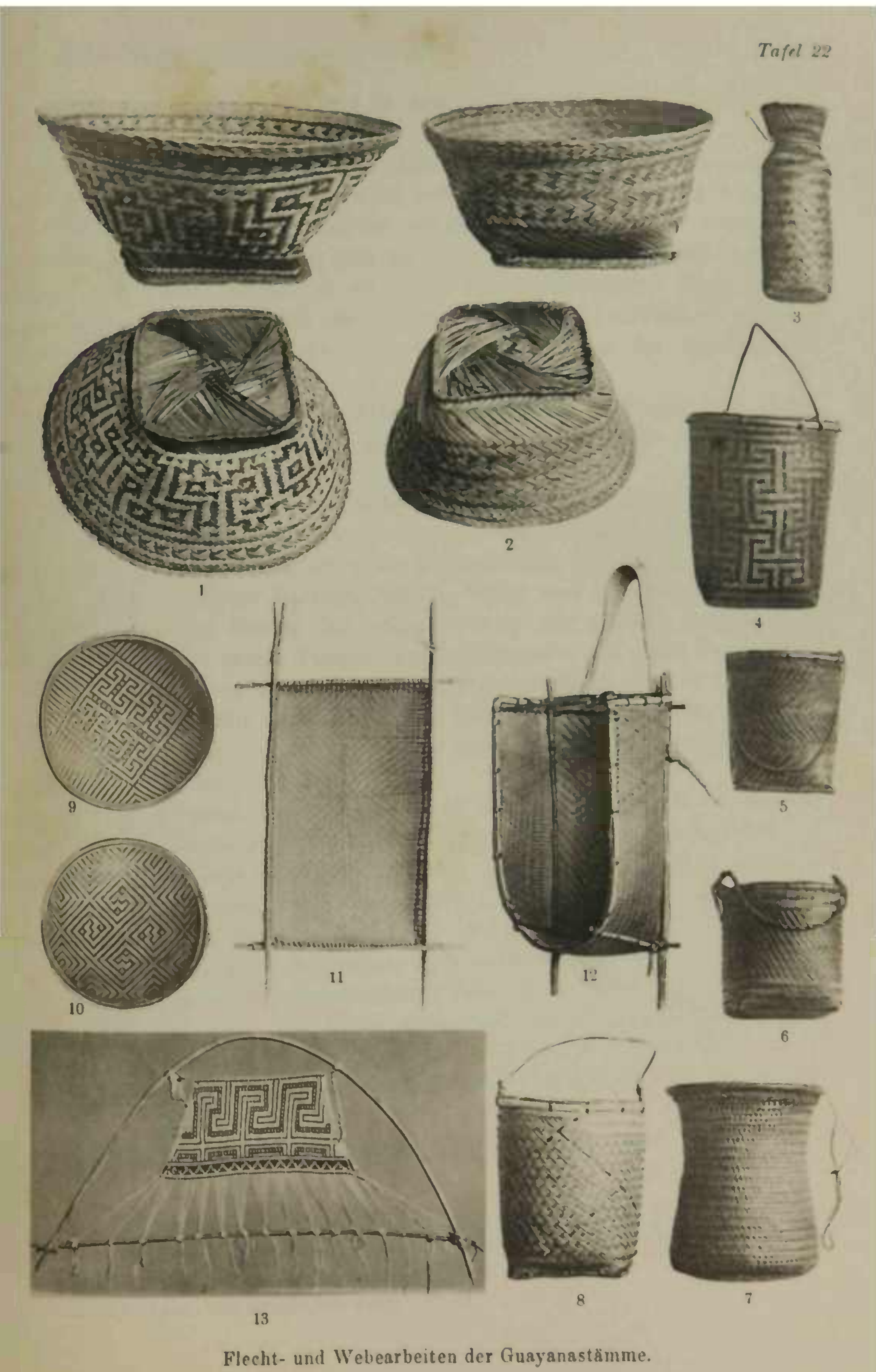
[1] Die wörtlichen Angaben der Indianer sind hier und im folgenden zwischen Anführungszeichen gesetzt.

[2] Ebenso bei den Arowaken; vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 459; Appun Ausland 1871, S. 124. — Ähnlich bei den Makuschí; vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 317.

[3] Vgl. Band II, S. 83.

Erklärung der Tafel 22

Flecht- und Webearbeiten der Guayanastämme: 1 Arbeitskorb der Frau, gemustert, Indianer bei Manáos (1/8 n. Gr.). 2 Arbeitskorb der Frau, Wapischána (1/8 n. Gr.). 3 Hängekörbchen, Taulipáng (1/7 n. Gr.). 4 Hängekörbchen, gemustert, Taulipáng (1/7 n. Gr.). 5—7 Hängekörbchen, Taulipáng (1/7 n. Gr.). 8 Hängekörbchen, Purukotó (1/7 n. Gr.). 9—10 Korbteller, gemustert, Yekuaná (1/12 n. Gr.). 11 Manioksieb, Makuschi, Taulipáng (1/9 n. Gr.). 12 Kiepe, Taulipáng (1/12 n. Gr.). 13 Weberahmen mit Perlenschurz, Wapischána (1/6 n. Gr.).



Flecht- und Webearbeiten der Guayanastämme.

hat, gehört eine solche Scheidung zu den Seltenheiten[1]. „Manche Männer, die nichts taugen, tun dies doch.“

Wenn ein Mann eine Ehefrau ohne Kinder oder ein „Mädchen“, wie der Indianer eine solche Frau nennt, entläßt, „sind ihre Eltern böse auf ihn“. Ein alter Wapischána, der an einem Nebenflüßchen des Uraricuéra gegenüber São Marcos wohnte, ließ mir eines Tages sagen, er wolle herüberkommen und mich „bitten, ob er nicht José (*Mayúluaípu*) töten dürfe“ Dieser war eine Zeitlang mit der Tochter des Alten „befreundet“ gewesen und hatte sie dann verlassen, um die ältere Tochter des Zauberarztes *Katúra* zu heiraten.

Die Mädchen wollen einen Mann haben, der viel Fische und Jagdbeute heimbringt. — „Sie hatte ihn gern, denn er brachte viel Wildbret heim“, heißt es in der Sage[2].

Bisweilen, wenn es sich um einen solchen tüchtigen Jäger und Fischer handelt, geht die Werbung von der Familie des Mädchens aus. Mein Begleiter, der Arekuná *Akúli*, der diese Eigenschaften in hohem Maße besaß, war ein sehr begehrter Heiratskandidat. Väter und Brüder von fünfzehn und mehr Mädchen hatten ihm schon, wie er mir erzählte, gesagt: „Ich will dich haben für meine Tochter, meine Schwester. Du sollst für sie eine Pflanzung anlegen; du sollst für sie jagen und fischen“, aber er wollte sich noch nicht binden. Mit einer Reihe von Mädchen hatte er schon verkehrt.

Es kommt auch vor, daß ein Vater seine Tochter zwingt, einen Mann zu heiraten, den sie nicht mag.

Bei der Freiheit der Mädchen wird auf die Jungfernschaft der Zukünftigen vom Manne kein besonderer Wert gelegt. Wenn ein Mädchen ein uneheliches Kind bekommt, und der Vater trifft den Schuldigen, so zwingt er ihn gewöhnlich, seine Tochter zu heiraten. Erwischt er ihn aber nicht, so wird das Kind in der Familie aufgezogen und gut behandelt. Auch Mädchen mit unehelichen Kindern bekommen noch einen Mann.

Früher siedelte der junge Ehemann stets in das Haus seiner Schwiegereltern über; eine Sitte, die heute nicht mehr so streng beobachtet wird. Er trat eine Zeitlang in ihren Dienst[3] und mußte für sie eine Anzahl Arbeiten verrichten, bevor er einen eigenen Hausstand gründen durfte,

---

[1] Ebenso bei den Makuschí; vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 318; Appun. Ausland 1871, S. 447.

[2] Vgl. Band II, S. 83.

[3] Coudreau (Chez nos Indiens, S. 534) erzählt von zwei Trio, die bei dem Rukuyennehäuptling Arisaui am Mapaony (oberen Jary) lebten. Sie hatten seine Töchter geheiratet und waren dadurch seine *péitos* (Untergebenen) geworden.

womit er zugleich seine Fähigkeit als künftiger Hausvater bewies[1]. Aus den Sagen geht dies deutlich hervor. *Wẹwẹ́* soll für die Familie seiner Frau, in deren Haus er lebt, Wildbret und Fische herbeischaffen und wird von seinen Schwägern gescholten und mißhandelt, als ihm dies nicht gelingt[2]. Die beiden Schwiegersöhne *Mai̯'uág* und *Korōtoi̯kó* müssen für ihre Schwiegermutter Wald roden und Pflanzungen anlegen, und diese rät der einen Tochter, ihren Mann, den sie für einen Faulenzer hält, fortzujagen[3]. *Wazāmaimẹ̃* lebt mit seiner Frau in dem Hause seines Schwiegervaters *Mau̯raimẹ̃*, des Riesengürteltiers[4] *Mai̯txaúlẹ* folgt seiner Frau in den Himmel, in das Haus ihres Vaters *Kasána-podolẹ*, des Herrschers der Königsgeier. Die drei Proben, die ihm dieser auferlegt, Fischfang, Hausbau, Verfertigen eines Hausgerätes, beziehen sich auf die Arbeiten, die der Schwiegersohn für die Schwiegereltern in der ersten Zeit der Ehe zu leisten hat[5].

Eine Art „Ehe auf Zeit" scheint von den Taulipáng am Roroíma fremden Besuchern für die Dauer ihres Aufenthaltes angeboten zu werden. Appun erzählt sehr lustig, wie er aufgefordert wurde, sich unter den schönsten Mädchen eine Gefährtin für die Zeit seiner Anwesenheit auszuwählen[6]. Den Brüdern Schomburgk soll es nach seiner Angabe ebenso ergangen sein, und mir selbst wurde am Roroíma ein ähnliches Anerbieten gemacht. Diese merkwürdige Sitte ist wohl aus dem Bestreben entstanden, den Fremden enger an den Stamm zu fesseln und ihn davon abzuhalten, sich den anderen Frauen zu nähern.

Vielweiberei: Während die Wapischána vorwiegend monogam sind[7], ist die Polygamie bei den Taulipáng, Arekuná und Makuschí nach alter Karaibensitte sehr verbreitet. Ein Mann kann so viele Frauen nehmen, wie er will. „Es gibt Männer, die haben fünf, andere haben sieben Frauen."

Der Makuschí William-*Tinápu*[8] in Koimélemong hatte drei Frauen; eine vierte war ihm davongelaufen. Der Makuschíhäuptling Ildefonso hatte

---

[1] Ebenso bei den Makuschí; Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 317/318; Appun, Ausland 1871, S. 446/447. — Bei den Arowaken muß der Bräutigam bis zum Eintritt der Mannbarkeit seiner Braut bei deren Eltern Knechtesdienste tun; Appun, Ausland 1871, S. 124

[2] Vgl. Band II, S. 98/99.

[3] Vgl. Band II, S. 125.

[4] Vgl. Band II, S. 113.

[5] Vgl. Band II, S. 85 ff.

[6] Appun, Unter den Tropen. S. 272 ff.

[7] Nach Rich. Schomburgk (II 43) ist die Polygamie auch unter den Wapischána heimisch, wenn auch nicht so häufig wie bei den anderen Stämmen.

[8] Vgl. sein Bild in Band V, Taf. 4.

zwei Frauen, eine ältere und eine junge. — Nicht selten nehmen ältere Männer, wenn ihre Lebensgefährtin alt und verbraucht ist, was in den Tropen bei der schweren Arbeit, die die Frauen zu leisten haben, verhältnismäßig früh eintritt, noch eine junge Frau hinzu.

Ein junger Arekuná, den ich später als Flüchtling am Merewarí traf, hatte drei Frauen, eine Purukotó und zwei Yekuaná. Die beiden letzteren hatte er kurz vorher geheiratet. Darüber war seine erste Frau eifersüchtig geworden, hatte sich von ihm zurückgezogen und lebte am Feuerplatz ihres Vaters in derselben Hütte. Die jüngste Frau hatte kurzgeschorenes Haar; ein Zeichen, daß sie eben erst mannbar geworden war. Sein jüngerer Bruder hatte schon zwei Frauen, Yekuaná.

Eine lustige Geschichte, die beweist, wie groß der Einfluß sein kann, den eine Frau, die Kinder hat, auf ihren Mann ausübt, erzählte mir *Mayaluaípu* von seinem Schwiegervater *Katúra*. Dieser hatte vier Frauen. Da verließ ihn eines Tages die jüngste, die er am liebsten hatte, und nahm ihre Kinder mit sich. Sie sagte ihm: Wenn du die anderen nicht fortschickst, gehe ich ganz von dir." Da tat er ihr den Willen.

„Bisweilen streiten sich die Frauen eines Mannes untereinander, und eine bleibt zornig in der Ecke sitzen und sagt zu der anderen: ‚Mache du Essen für deinen Mann!'"

Auch in der Einehe kann es Eifersucht geben. Eine junge Makuschí, die Frau eines meiner Begleiter, war eifersüchtig auf eine ältere Wapischánawitwe, unsere Köchin, weil diese ihrem Mann auf dem Marsch an den Rastplätzen immer einen Erfrischungstrank reichte, wie uns anderen allen. Sie machte der Witwe eine regelrechte Szene, und ihr Mann ließ sich anscheinend von seiner Frau so beeinflussen, daß er nun mit ihr weit hinter unserer Karawane her trottete und manchmal erst lange nach uns am Lagerplatz ankam.

Schwache Männer geraten bei den Indianern ebenso leicht unter den Willen einer energischen Frau, wie bei uns. Mein Jäger, der Makuschí *Peré*[1], ein körperlich starker, aber sehr gutmütiger Mann, hatte vor seiner Frau einen gewaltigen Respekt. Als ich ihn aufforderte, mit mir zum Roroíma zu gehen, meinte er, ich sollte doch zuerst mit seiner Frau sprechen, was ich auch in diplomatischer Weise tat.

Mißhandlung der Frau habe ich bei diesen Indianern niemals bemerkt; sie entspricht schon nicht ihrem vornehmen und liebenswürdigen Charakter und ist sicherlich äußerst selten[2]. Ein Taulipáng sagte mir: Wenn ein

---

[1] Vgl. sein Bild in Band V, Taf. 5.

[2] In einem Märchen der Taulipáng schlägt ein Mann seine Frau, als er heimkommt und seine Kinder nicht mehr findet; vgl. Band II, S. 109.

Mann seine Frau mißhandelt, läuft sie mit ihren Kindern weg zum Haus ihres Vaters. Nie verläßt sie die Kinder; der Mann muß sie ihr mit Gewalt wegnehmen."

Frauen, die in einer solchen schlechten Ehe leben, sollen sich bisweilen mit einem Gifttrank aus der braunroten Rinde des Uferbaumes *ẓanaí-yẹg*, mit dem man äußerlich Krätze und anderen Hautausschlag behandelt, ums Leben bringen.

Eheliche Untreue kommt gelegentlich vor; wenigstens ist in mehreren Sagen davon die Rede. In der Plejadensage der Taulipáng betrügt *Wayúlalẹ* ihren Gatten mit seinem schöneren Bruder[1]. In einer märchenhaften Erzählung desselben Stammes wirft eine Frau in der Abwesenheit des Gatten ihre fünf Söhne in ein tiefes Erdloch und geht mit ihrem Liebhaber davon[2]. In einer anderen Sage verlassen alle Frauen einer Niederlassung ihre Männer und gehen mit den *Mauarí*, den Berggeistern[3] Da die von mir aufgezeichneten Sagen nur von Männern erzählt wurden, so kommen die Frauen naturgemäß schlecht dabei weg.

Schwäger und Schwiegermütter spielen in den Sagen[4] und wohl auch im Leben häufig eine üble Rolle, was einen meiner Erzähler, der wahrscheinlich schlechte Erfahrungen gemacht hatte, zu dem klassischen Ausspruch begeisterte: „Die Schwiegermütter taugen in der ganzen Welt nichts!" In dieser Abneigung spricht sich der natürliche Widerstand des Schwiegersohnes gegen die Anmaßung der fremden Familie aus, der er sich unterordnen soll.

Über geschlechtlichen Verkehr zwischen Geschwistern, der zweifellos zu den größten Seltenheiten gehört, erzählte mir ein Taulipáng folgendes: „Wenn in früherer Zeit ein Bruder mit seiner Schwester Unzucht trieb, verbrannte der Vater seine Hängematte und seinen Schamschurz, indem er rief: ‚*Ósa žinyaílẹ tẹkẹ́ nẹkẹ́!*' ‚Geh' weit weg, Erektion!'"

Auch Abneigung gegen das weibliche Geschlecht scheint bei jungen Männern vorzukommen. In einer Sage der Arekuná sträubt sich ein Jüngling, mit einem Mädchen, das ihn heiraten will, zu schlafen[5]. Der Erzähler bemerkte dazu: „So machen es noch heute viele (soll wohl heißen „manche") von unseren Leuten. Sie wollen durchaus nichts von Weibern wissen, ich weiß nicht, aus welchem Grund, und wenn der Vater die Hängematte des

[1] Vgl. Band II, S. 56.
[2] Ebenda S. 107.
[3] Ebenda S. 118.
[4] Vgl. Band II, S. 60, 96, 112, 125f. (Schwiegermutter); S. 92ff., 98ff., 114, 127 (Schwäger).
[5] Vgl. Band II, S. 104/105.

Mädchens neben die ihrige bindet, so hängen sie die ihrige weit weg in das Dach des Hauses[1]."

„Witwen können sich wieder verheiraten, besonders wenn sie noch hübsch sind. — Die Männer heiraten gern Witwen mit vielen Kindern, um diese als Hilfskräfte bei der Arbeit zu haben. — „Eine Witwe kann schon nach einer Woche wieder heiraten, wenn ein Mann sie haben will. Sie wartet aber immer eine Woche.

„Witwer heiraten bald wieder, gewöhnlich schon nach einem Monat, manche schon früher[2]."

Krieg, Totschlag, Blutrache: Im allgemeinen leben die Stämme heute friedlich miteinander. Sie heiraten untereinander und besuchen sich gegenseitig, um gemeinsam Trink- und Tanzfeste zu feiern. Trotzdem herrscht zwischen manchen äußerlich befreundeten Stämmen, wie z. B. den Makuschí und Wapischána, ein gewisser Antagonismus, der auf frühere offene Feindschaft hinweist, ein Mißtrauen von Stamm gegen Stamm[3]. Man beschuldigt sich gegenseitig der Neigung zu Diebstahl, der Zauberei[4].

Die Fehden haben aufgehört. Nur in den Sagen, in den Erzählungen zu Hause oder am Lagerfeuer hört man von erbitterten Kämpfen der Vorfahren. Die folgende Schilderung eines Kriegszuges der Taulipáng gegen ihre Erbfeinde, die Pischaukó, ist typisch für die Kriegführung der Indianer, auch in früheren Zeiten, die selten in offenen Kämpfen bestand, sondern meistens in Überfällen bei Morgengrauen auf eine Niederlassung, die in

---

[1] Rich. Schomburgk (II, 285) sah bei den Arekuná zwei junge Stutzer, die voneinander unzertrennlich und wahrscheinlich pervers veranlagt waren, denn sie wurden von der ganzen Bewohnerschaft der Niederlassung „mit offenbarer Geringschätzung behandelt", was sicherlich nicht der Fall gewesen wäre, wenn es sich nur um eitle junge Männer gehandelt hätte, die es bei den Indianern genug gibt. — Päderastie ist bei den nordamerikanischen Indianern vielfach nachgewiesen, so bei den Mandan, Arapaho, Cheyenne, Sioux, Omaha, Ute und vielen anderen Stämmen; vgl. Maximilian, Prinz zu Wied, Reise in das innere Nordamerika 1832—34. Coblenz 1839—41. S. 132/133; Alfred L. Kroeber, The Arapaho. (Bull. Am. Museum of Natural history, vol. 18, part I.) New York 1902. S. 19.

[2] Eine 9—11 Monate lange Trauerzeit des Witwers, die Rich. Schomburgk (II, 318) von den Makuschi erwähnt, ist, wenigstens bei den heutigen Taulipáng, nicht üblich.

[3] Die Indianer der Schomburgkschen Expedition, die vier verschiedenen Stämmen, Warrau, Akawoio, Makuschí und Karaiben, angehörten, lagerten stets in vier Abteilungen getrennt voneinander (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 305). — In der Betrunkenheit und unter der Suggestion von Zauberern kann dieser Antagonismus in blutigen Zwist ausarten (Appun, Unter den Tropen. Bd. II. S. 261).

[4] Appun im Ausland, Jahrg. 1869, S. 775: Ein Stamm setzt den anderen herab als Menschenfresser usw.

Brand geschossen, und deren fliehende Bewohner zum größten Teil niedergemetzelt wurden[1]. Das Ereignis, das hier geschildert ist, kann zeitlich nicht sehr weit zurückliegen. Ich gebe die Erzählung möglichst wortgetreu wieder, um die lebhafte und plastische Redeweise zu kennzeichnen:

„Anfangs war Freundschaft zwischen Taulipáng und Pischaukó. Dann kamen sie in Streit wegen der Weiber. Zuerst ermordeten die Pischaukó einzelne Taulipáng, die sie im Wald überfielen. Dann töteten sie einen jungen Taulipáng und eine Frau, dann drei Taulipáng im Walde[2]. So wollten die Pischaukó nach und nach mit dem ganzen Stamme der Taulipáng aufräumen. Da rief *Manīkuẕá*, der Kriegshäuptling *(kuā̆ẕau̯-ępūlu)* der Taulipáng, alle seine Leute zusammen[3] Die Taulipáng hatten drei Führer, *Manīkuẕá*, den Oberhäuptling, und zwei Unterhäuptlinge *(kuā̆ẕau̯-ępulu-pętoi)*, *Āliáṅ*, der ein kleiner, dicker, aber sehr tapferer Mann war, und seinen Bruder; alle drei noch junge Leute. Dann war noch der alte Häuptling, der Vater von *Manīkuẕá*, dabei. Unter den Leuten von *Manīkuẕá* war auch ein Arekuná, ein kleiner, sehr tapferer Mann. *Manīkuẕá* ließ Kaschirímasse *(sakūrá)* bereiten, fünf große Kürbisflaschen voll. Dann ließ er sechs Kähne herrichten. Die Pischaukó wohnten am (Gebirge) Uraukaíma *(urau̯kaímę̄-tau̯)*[4]. Ein sehr tapferer Krieger der Taulipáng hieß *Mauāná*, ein ruhiger, ernster Mann. Ein Sohn von ihm, ein großer Mann von heller Hautfarbe, lebt noch in den Gebirgen[5]. Sie

---

[1] Ebenso war es bei den Guayana-Karaiben (Galibí); vgl. Reise nach Guiana und Cayenne nebst einer Übersicht der älteren dahin gemachten Reisen und neuern Nachrichten von diesem Lande, dessen Bewohnern und den dortigen europäischen Kolonien, besonders den französischen. Mit einer Karte und einem Kupfer. Aus dem Französischen. Hamburg 1799. S. 174. — Rich. Schomburgk, II, 321: Es findet keine Kriegserklärung statt, sondern, sobald in dem Palaver der Krieg beschlossen ist, sucht die die Offensive ergreifende Partei sich bei Nacht der Niederlassung des Feindes so viel als möglich zu nähern, um diese mit Tagesanbruch zu überfallen. — Ebenso Appun im Ausland, Jahrg. 1871, S. 447. — Appun, ebenda, S. 520: „Die Arekunas (Taulipáng) sind ein kriegerisches, wildes Volk, das öfters in die schlimmsten Fehden mit seinen Nachbarstämmen, den Accawais und Macuschis, verwickelt ist, die in Niederbrennen von deren Niederlassungen, Mord und Todtschlag ausarten." — Zur Zeit der Reisen der Brüder Schomburgk waren die Makuschí mit den Arékuna (Taulipáng) in der Gegend des Roroima in Krieg verwickelt (Rob. Schomburgk a. a. O. S. 366, 379; Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 147).

[2] Die Gegenseitigkeit wird dabei wohl auch eine Rolle gespielt haben.

[3] Dem Häuptling wird in Kriegszeiten unbedingter Gehorsam geleistet (Rich. Schomburgk II, 322). — In einer Arekunásage folgen die Fische und andere Wassertiere dem Ruf ihres Kriegshäuptlings *(kuā̆ẕawęímę̄)*; vgl. Band II, S. 114ff.

[4] D. h. „am Uraukaíma", einem ansehnlichen Gebirge auf der rechten Seite des oberen Surumú. Dort lebt angeblich noch heute ein Rest der Pischaukó tief im Gebirge.

[5] Wenn die Indianer sagen: „in den Gebirgen", so meinen sie stets die Gegend um den Roroíma im weiteren Sinne.

fuhren hin, ich weiß nicht, auf welchem Fluß, vielleicht auf dem Apauwau[1] Sie nahmen zwei Taulipángfrauen mit, die Feuer an die Häuser legen sollten. Die Krieger und die Frauen trugen die *Sakūrá*[2]. Sie aßen nichts, keinen Pfeffer, keine größeren Fische, keine Jagdtiere, nur kleine Fische, bis der Krieg beendet wäre[3]. Sie nahmen auch Urucú mit und weißen Ton zum Bemalen. Sie kamen nahe an den Wohnsitz der Pischaukó. *Manīkuzá* schickte fünf Männer nach dem Hause der Pischaukó, um auszukundschaften, ob alle dort seien. Alle waren dort. Es war ein großes Haus mit sehr vielen Leuten, umgeben von einem runden Palisadenzaun *(pẹ́'uẹ)*[4]. Die Kundschafter kamen zurück und meldeten dies dem Häuptling. Da bebliesen der Alte und die drei Häuptlinge die Kaschirímasse. Sie bebliesen auch das Urucú und den weißen Ton und die Kriegskeulen. Der Alte hatte nur seinen Bogen und Pfeile mit Eisenspitzen, keine Feuerwaffe. Die anderen hatten alle Flinten und Schrot. Jeder hatte einen Sack Schrot und sechs Büchsen Pulver bei sich. Auch alle diese Sachen wurden beblasen[5] Dann bemalten sich alle mit roten und weißen Streifen: von der Stirn an beginnend, einen roten Streifen oben und einen weißen Streifen unten, über das ganze Gesicht. Auf die Brust malten sie je drei Streifen, abwechselnd oben rot und unten weiß, ebenso auf die beiden Oberarme, damit sich die Krieger untereinander erkennen konnten. Auch die Frauen bemalten sich so[6]. Dann befahl *Manīkuzá*, Wasser in die Kaschirímasse zu schütten. Die Kundschafter sagten, es seien sehr viele Leute in den Häusern. Es war ein sehr großes Haus und drei kleinere weiter abseits. Die Pischaukó waren viel mehr Leute als die Taulipáng, die nur fünfzehn Mann waren außer dem Arekuná. Dann tranken sie Kaschirí, jeder eine Kalabasse voll[7] Darauf sagte *Manīkuzá*: ‚Dieser hier

[1] Zufluß des Kukenáng.

[2] Rich. Schomburgk II, 322: „Weiber folgen den Männern (in den Krieg) als Packtiere nnd bilden den Train.“

[3] Sie hielten also strenge Fasten, wie bei allen größeren Unternehmungen.

[4] Rob. Schomburgk fand nur einmal ein Dorf der Arékuna (Taulipáng) von drei Hütten im Süden des Roroima von Palisaden umgeben (a. a. O. S. 387). — Appun (Unter den Tropen, Bd. II, S. 368/369) beschreibt einen riesigen, halbrunden, unfertigen Palisadenzann an einer Makuschihütte im Flußgebiete des Mahú. — Auch die Dörfer der Inselarowaken waren mit Palisaden umgeben (de Rochefort a. a. O. S. 442). — Palisaden waren in alter Zeit in Südamerika weit verbreitet; vgl. Erland Nordenskiöld, Palisades and „Noxious Gases“ among the South American Indians. Ymer 1918. S. 224 ff.

[5] D. h. allen Sachen wurde Zauberkraft eingeblasen.

[6] Die Bemalung ist in Kriegszeiten anders als im Frieden (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 322).

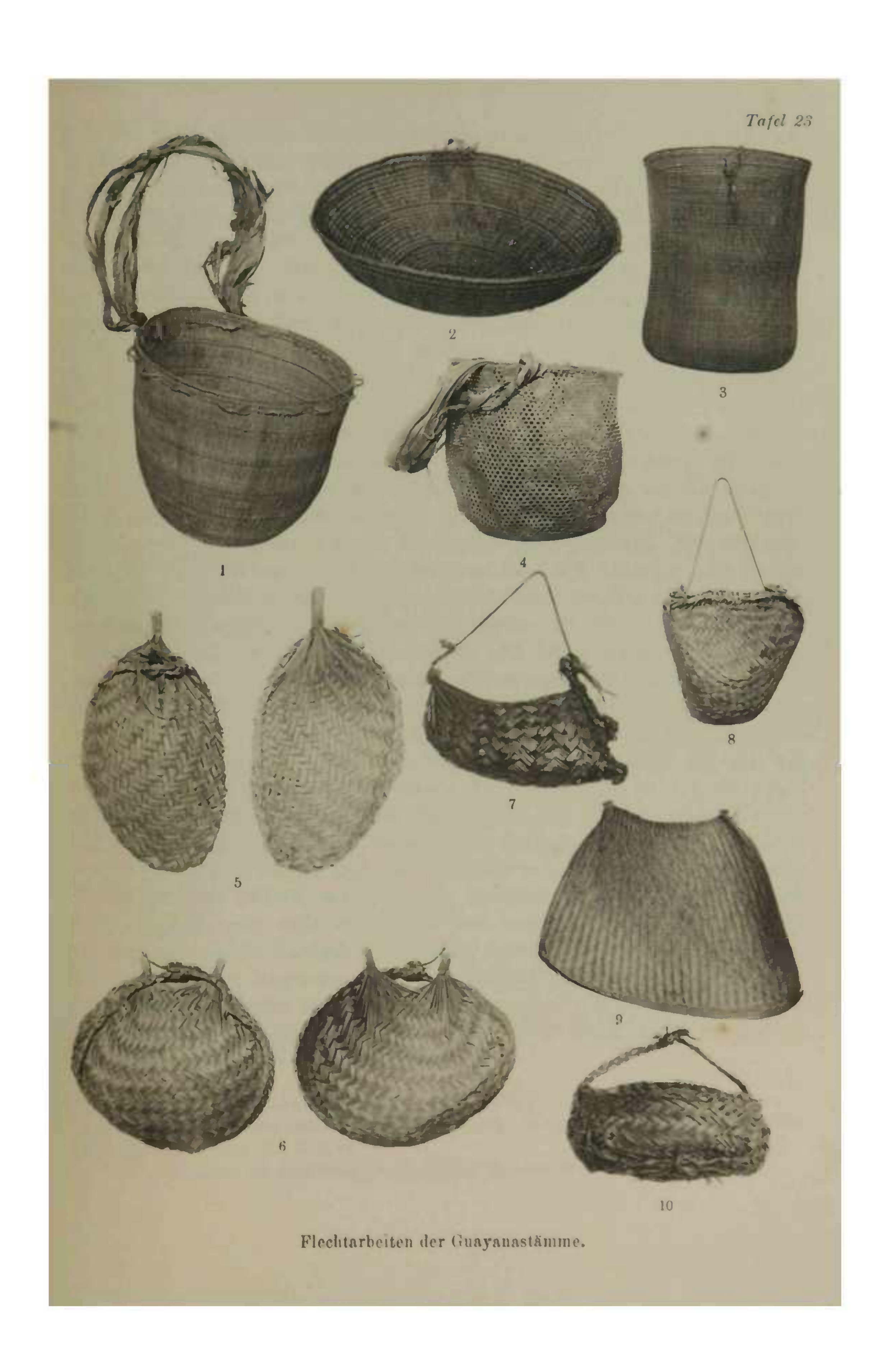
[7] In der früher erwähnten Arekunásage trinken die Wassertiere unmittelbar vor dem Angriff auf die feindlichen Häuser „viel Kaschirí ..., um sich tapfer zu machen“; vgl. Band II, S. 116.

schießt zuerst! Während er seine Flinte wieder lädt, schießt der andere usw. einer nach dem anderen!' Er teilte seine Leute in drei Abteilungen zu je fünf Mann im weiten Umkreis um das Haus. *Manīkuẓá* sagte: ‚Gebt keinen unnützen Schuß ab! Wenn ein Feind fällt, laßt ihn liegen und schießt auf den, der noch steht!' Dann gingen sie in drei Abteilungen getrennt vor; die Frauen hinter ihnen mit den Kürbisflaschen voll Kaschirí. Sie kamen an die Grenze der Savanne. Da sagte *Manīkuẓá:* ‚Was sollen wir nun machen? Es sind sehr viele Leute! Vielleicht kehren wir am besten um und holen mehr Leute!' Da sagte der Arekuná: ‚Nein! Vorwärts! Wenn ich eindringe mitten unter viele Leute, finde ich niemand zum Töten[1]!' *Manīkuẓá* antwortete: ‚Vorwärts! Vorwärts! Vorwärts!' Er forderte alle auf. Sie kamen nahe an das Haus. Es war Nacht. In dem Hause war ein Zauberarzt, der gerade einen Kranken beblies[2]. Dieser sagte: ‚Es kommen Leute!' und warnte so die Bewohner des Hauses. Da sagte der Herr des Hauses, der Häuptling der Pischaukó: ‚Laß sie kommen! Ich weiß, wer es ist! Es ist *Manīkuẓá!* Aber er wird von hier nicht zurückkehren!' Der Zauberarzt warnte weiter und sagte: ‚Die Leute sind schon da!' Da sagte der Häuptling: ‚Es ist *Manīkuẓá!* Er wird nicht zurückkehren! Er wird sein Leben hier beschließen!' Da schnitt *Manīkuẓá* die Liane durch, mit der die Palisaden zusammengebunden waren. Da drangen die beiden Frauen ein und legten Feuer an das Haus, die eine am Eingang, die andere am Ausgang. Es waren sehr viele Leute in dem Haus. Dann zogen sich die beiden Frauen wieder außerhalb des Palisadenzaunes zurück. Das Feuer ergriff das Haus. Ein Alter kletterte hinauf, um das Feuer zu löschen. Es kamen viele Leute aus dem Haus. Sie schossen viel mit ihren Flinten, aber ohne Ziel, da sie niemand sahen; nur, um die Feinde zu schrecken. Der alte Häuptling der Taulipáng wollte einen Pischaukó mit dem Pfeil schießen,

[1] Nach der Erklärung des Erzählers wollte er mit diesen Worten sagen: „Diese vielen Leute reichen noch nicht aus für meine Keule, da ich sehr rasch töte!"
[2] D. h. kurierte.

Erklärung der Tafel 23

Flechtarbeiten der Guayanastämme: 1 Tragkorb der Frau, Schirianá (1/10 n. Gr.). 2 Korbwanne, Schirianá (1/8 n. Gr.). 3 Tragkorb der Frau, Yekuaná und Guinaú (1/14 n. Gr.). 4 Tragkorb der Frau, Auaké (1/18 n. Gr.). 5 Korbteller, aus einem Palmblatt geflochten, Vorder- und Rückseite, Makuschí (1/10 n. Gr.). 6 Korbteller, aus zwei Palmblättern geflochten, Vorder- und Rückseite, Makuschí und Taulipáng (1/10 n. Gr.). 7 Körbchen, aus einem Palmblatt geflochten, für frischgefangene Fische, Taulipáng (1/10 n. Gr.). 8 Körbchen für Fische, Makuschí (1/10 n. Gr.). 9 Matte aus Palmblattgeflecht für Maniokfladen, Makuschí (1/20 n. Gr.). 10 Körbchen aus Palmblattgeflecht für frischgefangene Fische, Taulipáng (1/8 n. Gr.).



Flechtarbeiten der Guayanastämme.

aber er fehlte ihn. Der Pischaukó war in einem Erdloch. Als der Alte den zweiten Pfeil auflegte, schoß ihn der Pischaukó mit der Flinte nieder. *Manĭkuẓá* sah, daß sein Vater tot war. Da schossen die Krieger viel. Sie hatten das ganze Haus umstellt, und die Pischaukó hatten keinen Ausweg, wohin sie fliehen sollten. Da drang ein Taulipángkrieger namens *Ewắma* ein. Hinter ihm kam *Ăliáň;* hinter ihm sein Bruder; hinter ihm *Manĭkuẓá*, der Kriegshäuptling; hinter ihm der Arekuná. Die übrigen blieben draußen, um die Pischaukó zu töten, die entweichen wollten. Die anderen vier[1] drangen mitten unter die Feinde ein und schlugen sie mit ihren Keulen nieder. Die Pischaukó schossen auf sie, trafen aber niemand. Da tötete *Manĭkuẓá* den Häuptling der Pischaukó. *Ăliáň* tötete den Unterhäuptling der Pischaukó. Sein Bruder und der Arekuná töteten sehr rasch und viele. Es flohen nur zwei Jungfrauen, die noch am oberen Majarý leben, verheiratet mit Taulipáng. Die anderen wurden alle getötet. Dann steckten sie das Haus in Brand. Die Kinder weinten. Darauf warfen sie alle Kinder in das Feuer. Mitten unter den Toten war ein Pischaukó leben geblieben. Er hatte sich ganz mit Blut beschmiert und sich zwischen die Toten gelegt, um die Feinde glauben zu machen, er sei tot[2]. Da ergriffen die Taulipáng einen nach dem anderen der gefallenen Pischaukó und hieben ihn mit dem Waldmesser mitten durch in zwei Stücke. Sie fanden den Mann lebend und ergriffen und töteten ihn. Dann nahmen sie den gefallenen Häuptling der Pischaukó, banden ihn mit erhobenen, ausgestreckten Armen an einen Caimbébaum und schossen so lange mit dem Rest ihrer Munition auf ihn, bis er in Stücke zerfiel. Darauf ergriffen sie eine tote Frau. *Manĭkuẓá* zog ihr mit den Fingern den Geschlechtsteil auseinander und sagte zu *Ewamắ*: ‚Sieh hier! Das ist gut zum Eindringen für dich!' — Die übrigen Pischaukó, die außerhalb der großen Maloka in den drei anderen Häusern waren, flohen auseinander und verteilten sich auf die Gebirge Uraukaíma, Töpeking, auf die Gebirge des Takutú, auf das große Mondgebirge. Dort leben sie noch heute, Todfeinde der anderen Stämme und heimliche Mörder *(kanaẹmē)*, die es besonders auf die Taulipáng abgesehen haben. — Ihren alten Häuptling, der gefallen war, begruben die Taulipáng am Platz. Nur noch zwei von ihnen waren am Bauch von Schrot leicht verwundet. Dann kehrten sie nach Hause zurück und riefen: *‚Hẹ́i — hẹ́i — hẹ́i — hẹ́i!'* Zu Hause fanden sie die Bänkchen schon für sich zurechtgemacht[3]."

---

[1] Nach der vorhergehenden Erzählung waren es fünf.

[2] Auf dieselbe Weise rettet sich in der Sage vom „Besuch im Himmel" der Held *Maitχaúlẹ* vor den Feinden; Bd. II, S. 81.

[3] Wörtlich nach der Erzählung des Taulipáng *Mayuluaípu*.

Wenn die Taulipáng aus einem Krieg heimkehrten, in dem sie alle Feinde getötet hatten, zogen sie unter Gesang in ihr Haus und tanzten darin eine Zeitlang herum. Sie sangen:

„*koáyu zalẹ-mū́lu zalẹwoí utẹ́mẹ*“
„(wie) Mauritiablätter umzingelten wir sie“

„Wir haben sie umzingelt wie Blätter der Mauritiapalme und haben sie alle getötet. Sie haben uns nichts getan [1].“

Dann setzten sich die Krieger auf Schemel, deren Sitzflächen mit lebenden Leibern der großen, giftigen Tocandíra-Ameisen [2], denen man die Köpfe abgerissen hatte, dicht belegt waren. Sie wurden fürchterlich zerstochen, durften aber keinen Schmerzenslaut von sich geben. Darauf erhoben sich die Krieger und peitschten sich gegenseitig heftig. Endlich zogen sie sich eine lange Schnur aus Mauritiafasern, in die Tocandíra-Ameisen geklemmt waren, langsam durch Nase und Mund, so daß viel Blut kam. Auch diese scheußliche Prozedur durfte ihnen keine Äußerung des Schmerzes entlocken.

Die Taulipáng haben mehrere Gesänge, die sich auf den Kriegszug gegen die Pischaukó beziehen. Einer davon lautet:

„*yīuẹtẹ́ zamá láika*“
„Das Haus blieb stehen vor uns“ [3]

„Wenn die Sieger aus dem Kampf heimkehren, singen sie diese Lieder und tanzen in ihrem Haus. Dann verlassen sie es für immer und bauen nicht weit davon entfernt ein neues. Dies tun sie, ebenso wie sie die Ameisenmarter ausüben und sich peitschen, damit die Geister der Erschlagenen sie nicht finden und ihnen schaden können [4].“

Wenn mir auch mein Gewährsmann ausdrücklich diese Erklärung gab, so paßt sie doch sicherlich nicht auf die Ameisenmarter, das Auspeitschen und das Durchziehen der Schnur durch Nase und Mund. Diesen Gebräuchen liegt wohl derselbe Gedanke zugrunde, den wir später bei der Pubertätsfeier der Jünglinge, bei der Vorbereitung der jungen Zauberärzte und beim Jagdzauber begegnen werden, wo er dieselben oder ähnliche Gebräuche hervorruft.

---

[1] D. h.: „Sie standen zitternd wie Mauritiablätter da und konnten nichts gegen uns ausrichten.“ — So wurde mir der Sinn des Gesanges angegeben. Eine genau analysierte Übersetzung des Textes ist, wie bei den meisten Tanzgesängen, unmöglich.

[2] Cryptocerus atratus. Diese großen, schwarzen Ameisen, deren Stich stundenlang schmerzt, spielen bei der Pubertätsweihe und beim Jagdzauber eine große Rolle; vgl. weiter unten.

[3] D. h. „Das Haus konnte nicht entfliehen.“ — Nach der Erklärung des Erzählers.

[4] Wörtliche Erklärung des Gewährsmannes.

Durch den Kampf, durch das Töten der Feinde sind die Krieger geschwächt. Die Zauberkraft, die sie verloren haben, muß ihrem Leib von neuem zugeführt werden. Eine besonders starke Zauberkraft aber steckt nach indianischem Glauben in der Tocandíra-Ameise, die durch einen einzigen Stich einem Menschen stundenlang den größten Schmerz bereiten, ihn gewissermaßen „kampfunfähig" machen kann.

Das Auspeitschen gilt allgemein als ein Mittel gegen den Einfluß böser Geister oder gegen unheilvolle Zauberwirkungen. Wir werden ihm noch öfters begegnen.

Das endgültige Verlassen des Hauses nach der Heimkehr der Sieger geschieht aus demselben Glauben, der bei mehreren Todesfällen kurz nacheinander die Hinterbliebenen zwingt, aus Furcht vor den Totengeistern den alten Wohnsitz aufzugeben und weiter entfernt ein neues Haus zu errichten.

Als kriegerische Stämme hatten die Taulipáng und Arekuná früher sicherlich Sklaven, die sie aus der Zahl ihrer Gefangenen nahmen und für sich arbeiten ließen[1]. Dies scheint aus einer Sage der Arekuná hervorzugehen, in der *Piaį'mấ*, der große Zauberarzt, durch seine Sklaven, *kęlę́piga*, eine Tabakpflanzung anlegen läßt[2].

Mordtaten an einzelnen kommen hier und da vor, sind aber äußerst selten. Fast stets sind es Totschlag beim Streit in der Trunkenheit, Racheakte wegen schwerer Beleidigungen und Mißhandlungen oder Folgen der Blutrache.

Blutrache ist noch heute allgemein üblich. Wird einer erschlagen, was bei den Trinkfesten bisweilen vorkommt, oder wird der natürliche Tod eines Menschen von dem Zauberarzt auf Gift oder Zauberei eines persönlichen Feindes zurückgeführt, so übt der nächste Verwandte — stets der Bruder des Toten, wenn einer da ist — die Blutrache aus und verfolgt den Schuldigen so lange, bis er ihn am geeigneten Platz trifft und erschlägt oder durch heimliche Mittel aus der Welt schafft[3]. Dann geht er nicht selten zum Vater seines Opfers und fragt ihn, ob sie nicht den Streit damit ausgeglichen sein lassen wollten. Sein Bruder sei jetzt gerächt, „bezahlt", wie sich mein Gewährsmann ausdrückte. Ist der Alte nicht damit einverstanden, so geht der Streit weiter hin und her, und „es sterben viele

---

[1] Wie es noch heute am Rio Caiarý-Uaupés die Tukánostämme mit den Makú machen; vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 263, 269.

[2] Vgl. Bd. II, S. 64.

[3] Bei allen Stämmen Guayanas ist die Blutrache üblich; vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 323; Bd. II, S. 321, 497. Appun, Ausland 1871, S. 124.

Leute"[1]. Der Häuptling kann in solchen Fällen gar nichts machen, nur seinen Rat geben. Alles andere bleibt den Verwandten überlassen. Wenn einer in einem Haus erschlagen wird, so wird das Haus sofort verlassen[2].

Kurz vor meiner Ankunft in dem Dorfe Koimélemong am Surumú hatten die Kamarakotó am Caróni einen Arekuná mit Pfeilen erschossen, weil dieser einen Kamarakotó mißhandelt hatte, einen Bruder des Mannes, der ihn dann erschoß. Die Nachricht verbreitete sich sofort wie ein Lauffeuer über das ganze Gebiet und wurde überall eifrig besprochen.

Mein Taulipángbegleiter *Mayūluaípu* erzählte mir folgende Begebenheit: Einige Jahre vor meiner Reise wurde in seinem Haus am Majarý sein Oheim von drei jungen Taulipáng, Vettern des Erzählers, bei einem Trinkfest, das dieser veranstaltet hatte, in der Trunkenheit erschlagen. Sie traten ihn mit den Füßen tot, brachen ihm ein paar Rippen und zermalten ihm das Kinn. Dann flohen sie. Einige Tage danach kamen die Verwandten des Erschlagenen, Makuschí von der sogenannten „Maloka bonita", einem größeren Dorf an der Ostseite des Mairarígebirges, und wollten *Mayūluaípu* töten, weil er schuld hätte an dem Tode seines Oheims, da er das Trinkfest gegeben habe. Sie kamen mit Keulen, Messern und Waldmessern und lauerten ihm einige Nächte lang, in der Nähe seines Hauses versteckt, auf, wagten sich aber nicht hervor, weil sich jener mit einem Karabiner bewaffnet hatte. Dann zogen sie sich zurück.

„Es gibt Menschen," fügte der Erzähler hinzu, „die gar keinen Spaß vertragen können, sondern sofort Streit anfangen. Mein Bruder ist ein solcher Zänker; er hat sogar mit seinem eigenen Vater gestritten."

Aus vielen Sagen erkennt man, wie tief die Blutrache in das Leben dieser Indianer eingreift. In der Plejadensage tötet *Žiližoaíbu* oder *Žilikawaí* seine Schwiegermutter, worauf ihm seine Frau aus Rache das eine Bein abschlägt. Sein Bruder heiratet zwar die Mörderin und hat mit ihr fünf Kinder, sinnt aber immer auf Rache und bringt seine Frau schließlich auf grausame Weise ums Leben[3] — In einer anderen Sage ruft der Held als Kriegshäuptling alle Fische und andere Wassertiere zusammen, um den

[1] Von den Inselkaraiben sagt Rochefort a.a.O., S. 432: „Ein Bruder rächt seinen Bruder und seine Schwester, ein Mann seine Frau, ein Vatter seine Kinder, die Kinder ihren Vatter. Und also werden die jenige, die einen getödet, auch leicht wieder umbracht, weil sie der Rache nit vergessen.'

[2] Rich. Schomburgk (I, 159) erzählt, wie ein Warrauknabe den Tod seiner Eltern an einem Zauberarzte rächt, dem er das Haupt mit der Keule zerschmettert. Der Bruder des Erschlagenen begräbt den Leichnam in derselben Hütte. Die Bewohner brennen das Dorf nieder und ziehen in eine andere Gegend.

[3] Vgl. Band II, S. 60—61, 56, 58, 239 ff.

Tod seines Schwiegervaters, des Riesengürteltiers, an den Mördern zu rächen [1].

Auf der Reise vom Uraricuéra zum Merewarí begleiteten mich drei junge Arekuná, Brüder, die mit ihrem Vater als Flüchtlinge bei den Yekuaná lebten. Der älteste hatte am Caróni einen Venezolaner, angeblich aus reiner Raubgier, zunächst mit den Fäusten erdrosselt und dann mit dem Waldmesser in Stücke gehauen. Wahrscheinlich aber hatte der Venezolaner durch sein Benehmen selbst Veranlassung zu der Tat gegeben, denn diese Arekuná gehörten zu meinen besten Leuten.

Auch die heute friedlichen Makuschí am Surumú lassen sich nicht alle Übergriffe der Weißen gefallen. Dies zeigt ein Vorfall, der sich am Anfang dieses Jahrhunderts dort zutrug. Ein junger Brasilianer namens Pires, der dafür bekannt war, daß er im Rausch seine Leute mißhandelte, war in eine Indianerhütte gekommen und hatte sich allerhand Schändlichkeiten erlaubt. Darauf lauerten ihm die Makuschí auf, umzingelten ihn, der zu Pferd war, und schossen ihm einen Pfeil in den Leib. Er suchte zu entfliehen, aber die Indianer trieben ihn immer wieder zurück, rissen ihn schließlich vom Pferd und schlugen ihn tot. Über den Leichnam häuften sie eine Menge Steine. Daraufhin wurden vom Grenzposten São Joaquim Soldaten geschickt, die aber nichts ausrichteten, da die Indianer ins Gebirge flohen. Nur einen Alten fingen sie, ließen ihn aber wieder laufen.

Alte Nachrichten von anderen Stämmen.

Paravilyána: Eine Sage der Taulipáng berichtet von einem Kampf zwischen den Kuyálakog und den Palawiyáng, der ebenfalls in der Gegend des Uraukaímagebirges stattfand. Es heißt: „Die Palawiyáng griffen die Kuyálakog an. Sie töteten einige, als sie zur Pflanzung gegangen waren. Da vereinigten sich die Kuyálakog, um die Palawiyáng zu vernichten. Sie kamen und griffen sie an. Sie kamen an das Dorf, das aus fünf Häusern bestand, und zündeten es an zwei Stellen an, bei Nacht, damit es hell wurde und die Feinde nicht im Dunkeln entfliehen konnten. Sie töteten viele mit der Keule, als sie aus den Häusern entweichen wollten [2]

Die Kuyálakog, benannt nach ihren Wohnsitzen am Kuyalá, einem Nebenflusse des Mazarúni [3], wurden mir als eine Horde der „Ingalikóg" angegeben und gehören wahrscheinlich zu dem weitverzweigten Volke der Akawoío [4]

---

[1] Vgl. Band II, S. 114 ff.
[2] Vgl. Bd. II, S. 81.
[3] Vielleicht der Cuya der Karten.
[4] Vgl. oben S. 5.

Die Palawiyáng *(paláuiyáṅ, paláwiyáṅ)* der Taulipáng sind unzweifelhaft die alten Paravilhana oder Paravilhanos[1], ein früher im Rio Brancogebiet verbreiteter, heute erloschener Karaibenstamm[2] Die Brüder Schomburgk fanden nur noch wenige Vertreter dieses Stammes in der Mission Waraputa am Essequibo[3]. Nach der Erzählung der Taulipáng „waren die Palawiyáng ehemals ein großer Stamm am Rio Branco und Uraricuéra bis an den Majarý, aber die Weißen haben sie alle mit Gewalt fortgeschleppt[4]. Jetzt findet man keinen mehr von ihnen, wohl aber noch überall, auch am Majarý, in der Erde große Perlen und Scherben von großen Töpfen, die ihnen zugeschrieben werden".

Karaiben: Mit diesen gefürchteten Indianern in Britisch Guayana, die sie Kali'ná nennen, trieben die Taulipáng in alter Zeit Handel. „Die Kali'ná kamen in das Land der Taulipáng, und diese gingen in das Land der Kali'ná, ihrer Verwandten. Es war ein Volksstamm auf der anderen Seite des Roroíma, sehr wild und kriegerisch. Sie hatten vor niemand Furcht. *Wayukánte* war ein berühmter Kriegshäuptling von ihnen, ein furchtloser Mann[5]. Er drang ganz allein mit der Keule in der Hand in die Häuser ein. Er brauchte keinen Gefährten. Alle hatten Furcht vor ihm. Seine Enkel kamen zu Besuch bis zum oberen Majarý, kehrten aber dann in ihre Heimat zurück, zu dem Gebirge *Apaulaítępę* in der Nähe des Roroíma, nach dem sie Apaulaitepölekog genannt wurden. Sie waren gefährlich; tapfere Krieger, wie *Wayukánte* selbst. Dort leben sie wohl noch heute, aber man hört nichts mehr von ihnen, weil sich niemand mit ihnen einläßt."

„In alter Zeit ging ein Taulipáng vom Roroíma namens *Tambȧlá* zu den ersten (äußersten) Häusern der Taulipáng, die auf der anderen Seite des Roroíma (im Norden) wohnten. Dorthin waren die Kali'ná aus ihrem Lande gekommen, um die Taulipáng zu besuchen. Die Kali'ná wurden dort von einer Krankheit befallen, an der einer von ihnen starb, den sie an Ort und Stelle begruben. Darauthin kehrten sie in ihr Land zurück. —

---

[1] *lh* portugiesische Schreibweise.

[2] Vgl. C. F. Ph. Martius, Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens, Bd. I, S. 630 ff., Leipzig 1867. — Die einzige Wörterliste ihrer Sprache ist von Natterer aufgezeichnet; vgl. Martius, Beiträge, II, 227—228.

[3] Rich. Schomburgk a. a. O., Bd. I, S. 313 ff. und Tafel.

[4] Schon im achtzehnten Jahrhundert wurden Paravilhana mit Indianern anderer Stämme von den Portugiesen in ihre neugegründeten Ansiedlungen am Rio Negro und Amazonas verschleppt; vgl. Martius, Beiträge, I, 630.

[5] Denselben Namen Aiyukante führte einer der indianischen Begleiter der Brüder Schomburgk, ein Makuschi von jähzornigem und gewalttätigem Charakter; vgl. Rob. Schomburgk a. a. O. S. 362; Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 4, 141—142, 404.

Tambalá fand die Kali'ná singend und glaubte, sie tanzten. Er sagte: ,Ich will diesen Gesang lernen!' Da sah er, daß ihre Augen voll Wasser waren, daß sie weinten, weil sie einen Toten begruben. Da kehrte er nach Hause zurück. Der Gesang aber blieb für die Taulipáng bis auf den heutigen Tag[1]. — Die Kali'ná hatten den Toten in seine Hängematte gelegt und diese an den beiden Enden gefaßt. So schaukelten sie ihn hin und her und sangen dazu:

,tuẹ̄bẹlẹza kuyẹulamā̃ tána ulápalu-za
nẹ́-nẹ-nẹ-nẹ̄ nẹ́-nẹ-nẹ-nẹ̄[2]'
,*Ulápalu* hatte gewarnt, daß sie nicht kommen,
daß sie von da umkehren würden[3].'"

Als die Kali'ná ankamen, hatte das Gebirge *Ulápalu* gedonnert (ein dumpfes Grollen hören lassen)[4]; ein schlechtes Vorzeichen, das die Kali'na nicht beachtet hatten[5].

Die Kali'ná, so erzählte ein alter Taulipáng, hätten in früheren Zeiten Menschen gefressen, aber mein Gewährsmann meinte, es sei wohl nicht wahr.

Der Arekuná *Akúli* gab an, die Kali'ná wohnten am unteren *Masalẹ́n* (Mazarúni). Sein Bruder habe sie dort gesehen. Sie gingen aber jetzt alle bekleidet. Dort wohnten auch die Aluá, an dem gleichnamigen Fluß (wohl die Aruak, Arowaken).

Charaktereigenschaften, geistige Fähigkeiten: Die Taulipáng und Makuschí sind liebenswürdige Menschen von heiterer Gemütsart und taktvollem Wesen. Alle Reisenden, die mit ihnen zu tun hatten, rühmen diese Eigenschaften an ihnen. Ihr anständiges Benehmen, das schon die Kinder gegen Erwachsene und auch gegen Fremde zeigen, könnte vielen Europäern, die sich über die „nackten Wilden" erhaben dünken, als Muster dienen.

Ein Indianer betritt ein fremdes Haus niemals ohne Anmeldung und ohne Erlaubnis. Der Besucher bleibt am Eingang stehen, ruft einige Worte

[1] Bei der Übernahme vieler Tanzgesänge aus anderen Sprachen ist es kein Wunder, daß viele Tanztexte heute von den Indianern nicht mehr übersetzt werden können.

[2] Der Refrain stellt das Weinen und Schluchzen der Trauernden dar.

[3] Sinngemäße Übersetzung.

[4] Die großen Gebirge donnern, grollen, wenn Fremde nahen, sagen die Indianer. — Ich beobachtete diese eigentümliche Erscheinung mehrmals während der Reise auf dem Uraricuéra bei den Gebirgen Töpeking und Marutani; vgl. weiter unten.

[5] Nach der Erzählung des Taulipáng *Mayuluaípu*.

und wartet dann, bis der Hausherr ihm antwortet und ihn auffordert einzutreten.

Bei der Unterhaltung fällt nie einer dem anderen ins Wort; niemals schreien beide durcheinander. — Könnte man einen Indianer in eine unserer Gesellschaften versetzen, wo man bisweilen vor dem Lärm kaum sein eigenes Wort versteht, oder gar in eine Volksversammlung, wo der Redner nicht selten von den „Zuhörern" niedergebrüllt wird, er würde sich mit Schaudern abwenden von diesen Barbaren. — Bei offiziellen Gelegenheiten wird diese Anstandsregel von den Indianern peinlich beachtet. Der eine erzählt erst seine lange Geschichte fertig, während der andere mit halblauter Stimme viele höfliche *„ẹ̃́hẽ — — — ẹ́naũ — — — hẽ́ — nã̄"* dazwischen wirft, bis er selbst zu Worte kommt. Dabei sehen sich beide nicht an. Der eine schaut scheinbar teilnahmlos in die Ferne, der andere hockt halb abgewendet von ihm, schaut zu Boden und spielt mit einem Stückchen Holz, einem Halm oder dergleichen. Bisweilen dreht einer dem anderen den Rücken zu[1]. — Diese merkwürdige Sitte, die sich bei vielen Indianerstämmen in Südamerika findet, hat wohl ihren Grund in dem Glauben, daß man seine Gedanken besser verbergen könne, wenn man beim Sprechen den anderen nicht das Gesicht sehen läßt. — Es geschieht aber nur bei der feierlichen Unterhaltung, besonders beim Empfang oder beim Abschied von Gästen, nicht beim gewöhnlichen Zwiegespräch.

Die Taulipáng lieben ihre schöne gebirgige Heimat. In ihren Sagen, ihren Liedern spielen die Gebirge eine große Rolle, besonders der Roroíma mit seinen gewaltigen Sandsteinblöcken. In den Gesprächen seiner Anwohner kehren die Worte *„roroíma-tau̯"*, „am Roroíma"[2] immer wieder und werden mit stolzer Betonung ausgesprochen.

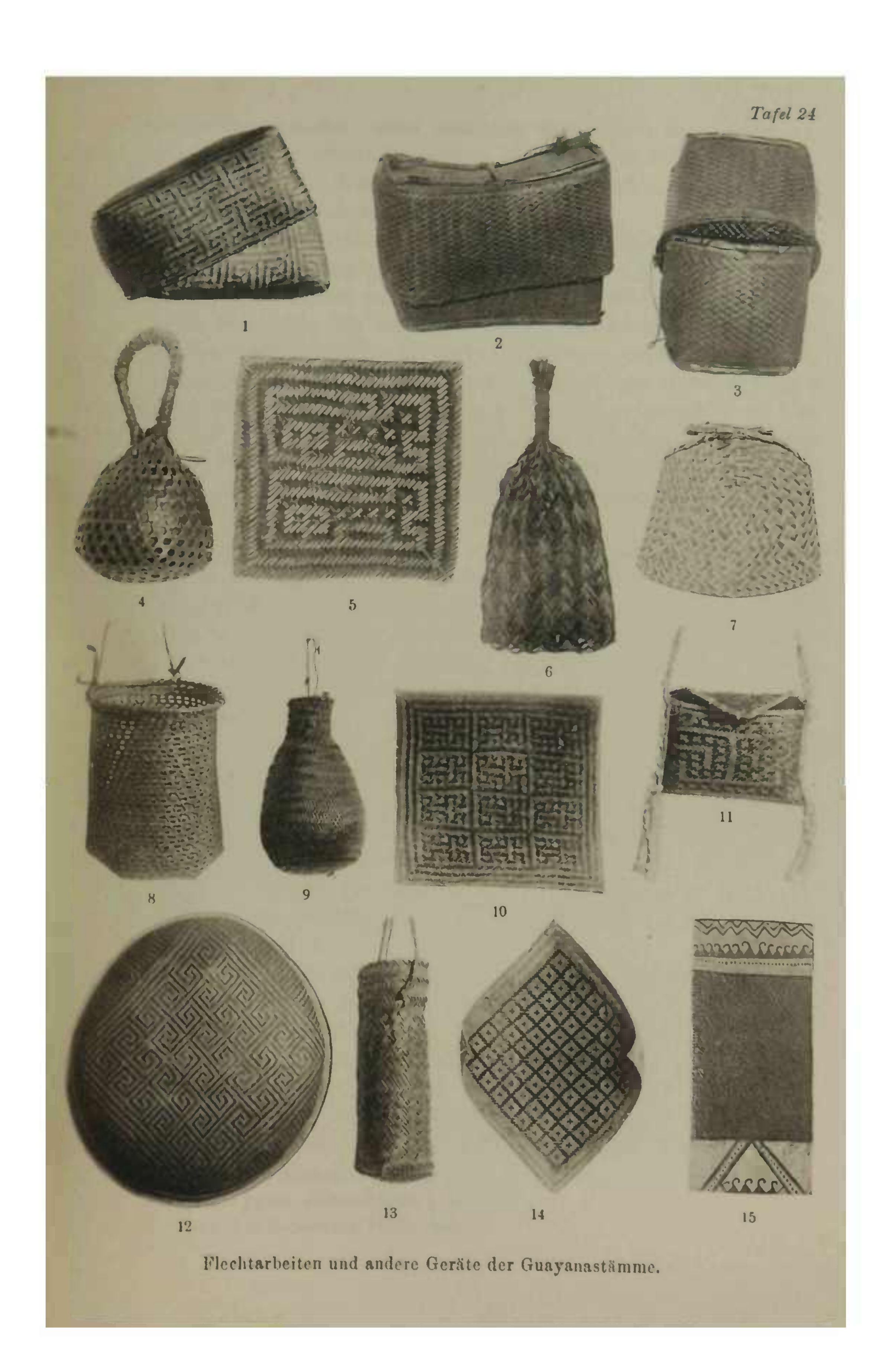
---

[1] Vgl. Appun, Ausland 1871, S. 125, Arowaken und andere Stämme.

[2] Schon Rich. Schomburgk (a. a. O. II, 240) beobachtete dies, übersetzt aber *„roroíma-tau"* irrtümlich mit „unser Roroima", was im Taulipáng *„iná-roroíma"* heißen würde.

Erklärung der Tafel 24

Flechtarbeiten und andere Geräte der Guayanastämme: 1 Körbchen mit Stülpdeckel, viereckig, gemustert, Taulipáng (1/6 n. Gr.). 2 Körbchen mit Stülpdeckel, viereckig, Auaké (1/6 n. Gr.). 3 Körbchen mit Stülpdeckel, zylindrisch, Auaké (1/6 n. Gr.). 4 Kürbisflasche in Rohrgeflecht, Taulipáng (1/6 n. Gr.). 5 Matte mit aufgemalten Mustern: laufende Affen, Taulipáng (1/6 n. Gr.). 6 Feuerfächer, Yekuaná (1/7 n. Gr.). 7 Feuerfächer, gemustert, Wapischána (1/11 n. Gr.). 8 und 9 Hängekörbchen, Taulipáng (1/6 und 1/6 n. Gr.). 10 Matte mit aufgemalten Mustern: Kröten oder Menschen, Taulipáng (1/14 n. Gr.). 11 Korbtäschchen, gemustert, Taulipáng (1/6 n. Gr.). 12 Korbwanne, gemustert, Taulipáng (1/16 n. Gr.). 13 Hängekörbchen, Taulipáng (1/7 n. Gr.). 14 Matte, gemustert, Taulipáng (1/14 n. Gr.). 15 Maniokreibebrett, Yekuaná (1/15 n. Gr.).



Flechtarbeiten und andere Geräte der Guayanastämme.

Die Tanzfeste verlaufen, wenn man von vereinzelten Ausnahmen absieht, in der Regel sehr anständig, und so viehische Betrunkenheit, wie ich sie früher am oberen Rio Negro und später bei den Yekuaná sah, kam bei den Taulipáng und Makuschí nicht vor.

Das Benehmen beider Geschlechter in der Öffentlichkeit würde auch vor der Kritik eines strengeren Richters, als ich es bin, bestehen. In Koimélemong hatten Männer und Frauen getrennte Badeplätze, und es fiel keinem jungen Mann ein, die Mädchen, deren helles Lachen oft, wenn wir badeten, zu uns herüberschallte, im Bad zu belauschen oder zu überraschen.

Sie sind sich ihrer Nacktheit noch nicht bewußt und stehen moralisch unvergleichlich höher als die mischblütigen, verkommenen Ansiedler, die über sie spotten, weil sie nackt gehen. Als ich einst von Koimélemong zwei Taulipáng als Boten nach São Marcos schickte, liehen sie sich für die Reise Kleider, die sie kurz vor der Ansiedlung anziehen wollten, „damit die Leute sie nicht auslachten".

Rülpsen erfährt bei den Taulipáng und Makuschí keinen Rückhalt und gilt sogar nach der Mahlzeit als ein Zeichen der Höflichkeit gegenüber dem Gastgeber, aber vor anderen Körpergeräuschen hüten sie sich möglichst, wenigstens zu Hause. Auf dem Marsch nahmen es einige ältere Männer nicht so genau und ließen ihren Gefühlen oft kräftig freien Lauf, worauf sie jedesmal in ein unbändiges Gelächter ausbrachen, als wenn sie einen guten Witz gemacht hätten.

In Situationen, wo auch der gebildete Europäer ein Lächeln kaum unterdrücken würde, zeigten die Taulipáng großen Takt. Als ich in Denóng alle Bewohner feierlich versammelt hatte, um ihnen einige Lieder auf dem Phonographen vorzuspielen, von dem sie schon so viel gehört hatten, platzte beim Aufziehen die Feder, und die Vorstellung mußte vor Beginn abgebrochen werden. Keiner der zahlreichen Anwesenden verzog auch nur spöttisch lächelnd das Gesicht, als ihnen Häuptling *Pitá,* so gut er es verstand, den Unfall erklärte.

Trotz ihrer natürlichen Zurückhaltung sind diese Indianer im allgemeinen fröhliche Leute. Sie lachen gern; sie spotten gern über andere. Jeder, auch der Europäer, empfängt in kurzer Zeit nach irgendeiner auffallenden Eigenschaft seinen Spitznamen, der ihn dann überallhin begleitet[1]. Ihre Freude an der Unterhaltung trägt viel dazu bei, Neuigkeiten außerordentlich rasch zu verbreiten. Außerdem wird zwischen Gästen und Wirten sofort nach der Ankunft alles, was sich seit ihrem letzten Zusammensein ereignet

[1] Vgl. weiter unten: „Namen". — Vgl. auch Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 206; Bd. II, S. 323—324; Appun, Ausland 1869, S. 472, 1143.

hat, in langer Wechselrede ausgetauscht und alles erzählt, was auf der Reise vorgefallen ist. Der Weg, den die Gäste genommen haben, wird dabei mit allen Einzelheiten beschrieben und die Stationen, besonders die Nachtlager, an den Fingern aufgezählt.

Wenn die Männer zu Hause oder auf der Reise am Lagerfeuer zusammensitzen, erzählen sie sich gelegentlich auch bedenkliche Geschichtchen. Einzelne Indianer haben ein nicht unbedeutendes schauspielerisches Talent. Einer erzählt, die anderen horchen gespannt zu. Von „*wẹlídžaṅ*", „den Weibern", ist viel die Rede. Die lebhafte Modulation der Stimme ist köstlich. Man geht alle Phasen der Erzählung mit durch, wenn man auch nur das wenigste davon versteht. Die Zuhörer begleiten mit halblautem Lachen und kurzen Zwischenrufen. Allmählich steigert sich die Stimme des Erzählers und geht hinauf bis in die Fistel. Er springt auf, fuchtelt mit Armen und Beinen. Lautlos gespannt horchen die Zuhörer. Da — der Knalleffekt. Die Stimme des Erzählers schnappt plötzlich ab. Einen Augenblick Stille; dann schallendes Gelächter. Der Witz war saftig. Die Zuhörer spucken mehrmals aus vor Vergnügen.

Groß ist auch das Nachahmungstalent mancher Indianer. Besonders findet man diese Gabe bei Zauberärzten, deren Geschäft dies schon mit sich bringt. Da wird ein alter Mann, auch im Gesang, dargestellt oder zweistimmig ein — häufig recht verfängliches — Zwiegespräch zwischen Mutter und Tochter, in dem die Liebesabenteuer des Erzählers eine Rolle spielen; da wird der gute Pater in der fernen Mission nachgeahmt, wie er mit merkwürdiger Kehlkopfstimme ein Kirchenlied singt oder die Messe zelebriert. — Ein Beweis für die Lebhaftigkeit ihrer Rede sind schon die zahllosen, sehr verschiedenen, nachahmenden Naturlaute, die die Indianer in ihre täglichen Erzählungen, die stehenden tonmalenden Interjektionen, die sie in ihre Märchen und Mythen einflechten[1]. Besonders lebhaft, wohl auch auf Kosten der Wahrheit, ganz wie bei uns, schildern sie ihre Jagderlebnisse. Die geringste Kleinigkeit wird da nicht vergessen, und die Zuhörer zeigen stets Interesse dafür. Wenn sie erzählen, daß ein Wild weit gelaufen oder ein Ort weit entlegen sei, strecken sie den linken Arm wagrecht vor sich und klopfen mit der rechten flachen Hand wiederholt rasch auf die Brust[2]. Ihre Neigung zum Aufschneiden hat sich in der Gestalt des *Kaláwunség* verkörpert, einer Art Münchhausen, von dem die Arekuná und Taulipáng unzählige, bisweilen sehr obszöne Geschichten zu erzählen wissen[3].

[1] Vgl. Bd. II, Texte: S. 155 ff. an vielen Stellen.
[2] Vgl. Appun, Ausland 1869, S. 802.
[3] Vgl. Band II, S. 149 ff.

Prächtig ist es, ihre Märchen und Mythen mit Ohren und Augen aufzunehmen. Bei aufregenden Stellen steht der Erzähler zitternd, erbleichend da. Die Stimme schwankt ihm vor innerer Erregung. Mitten in die Erzählung hinein stößt er einen Fluch aus gegen die untreue Frau, die den Gatten getötet, gegen die unnatürliche Mutter, die ihre Kinder mißhandelt hat.

Überall bei diesen Indianern herrscht eine unbegrenzte Gastfreundschaft. Sie ist die natürliche Folge ihrer Gewohnheit, die schon die Kinder auszeichnet, alle Lebensmittel untereinander zu teilen, was sich besonders in den gemeinsamen Mahlzeiten der nach dem Geschlecht getrennten Bewohner einer Siedlung ausspricht. Nicht selten ist diese Gastfreundschaft anstrengend für den Gast. Sobald wir eine Niederlassung betraten, brachten uns die Frauen nach den offiziellen Empfangsworten auf Befehl des Ältesten Topfschalen mit Wildbret oder Fisch in Pfefferbrühe und, wenn gerade Kaschirí da war, unzählige Kalabassen mit diesem edlen Trank. Kaum hatten wir eine Kalabasse in vollen Zügen gelehrt, so stand auch schon eine andere Frau vor uns und reichte uns mit freundlichem: *Wó pipi!*", „Getränk, Bruder!", eine neue Kalabasse, die wir nicht zurückweisen durften, um nicht unhöflich zu erscheinen. — Bei unserem Aufenthalt im Dorfe Kaualiánalemóng am Roroíma luden uns die Familien, die in unserer Nähe wohnten, mindestens einmal am Tag mit lauter Stimme zum Essen ein. — Einen Gast nicht zu bewirten, gilt als grobe Rücksichtslosigkeit und Beleidigung und kommt nur in den seltensten Fällen vor.

Den meisten Indianerstämmen Südamerikas wird nachlässige und lieblose Behandlung der Alten und Kranken vorgeworfen. Ich habe dies weder bei den Makuschí noch bei den Taulipáng gefunden, und ihr vorwiegend gutmütiger Charakter spricht dagegen. Sicherlich gibt es auch unter ihnen, wie bei uns, brutale Menschen, die einen hilflosen Angehörigen nur als eine Last betrachten, was bis zu einem gewissen Grade verständlich ist, wenn man bedenkt, daß dieses Volk seine nomadisierende Lebensweise zum Teil noch beibehalten hat. Einen rührenden Fall von Gattenliebe, den ich aber nicht verallgemeinern will, sah ich bei einem Zauberarzte der Arekuná, der unter den Yekuaná und Guinaú am Merewarí lebte. Er behandelte seine blinde Frau mit der größten Sorgfalt. Auf dem Marsch oder, wenn sie zur Pflanzung ging, schritt er vor ihr her und machte sie auf jeden Baumstamm, auf jeden Stumpf, auf jeden Stein aufmerksam. Jeden Zweig bog er vor ihr zur Seite. In den heißen Mittagsstunden machte er ihr aus einer alten Decke ein Sonnensegel zurecht. Zum Maniokreiben und Backen der Fladen trug er ihr die Geräte herbei, denn trotz ihrer vollkommenen Blindheit verrichtete sie alle Geschäfte der Hausfrau.

Die Ehrlichkeit der Taulipáng und Makuschí wird von allen Reisenden hervorgehoben[1]. Diebstahl unter den eigenen Stammesgenossen oder gegenüber dem Gast kommt nicht vor. Während meines Aufenthaltes unter ihnen ist mir nicht das geringste entwendet worden. Die Wapischána dagegen gelten bei ihren Nachbarn seit alters als diebisch[2].

Bei unserem Tauschhandel erlaubten sie sich manchmal kleine Betrügereien. Ich wendete in mehreren Fällen ihr eigenes System der Vorausbezahlung an, d. h. ich gab ihnen auf Vorschuß Waren, für die sie mir große Baumwollhängematten arbeiten sollten. Da erlebte ich eine Enttäuschung. Ein Makuschí und ein junges Mädchen desselben Stammes lieferten nur kleine Kinderhängematten; ein anderer Makuschí lieferte überhaupt nichts. Aber ich kann hier nur wiederholen, was ich damals in mein Tagebuch schrieb: Man darf den Indianern diese harmlosen Betrügereien nicht so hoch anrechnen. Wie Kinder haben sie kein ausgeprägtes Verantwortlichkeitsgefühl, besonders nicht gegenüber dem Weißen, der immer freundlich zu ihnen ist und sich nur vorübergehend bei ihnen aufhält. In dem Tauschhandel, den sie beständig unter sich treiben, geschieht die Gegenleistung häufig auch erst nach Monaten, und trotzdem sollen selten Unregelmäßigkeiten vorkommen, wenn ein Geschäft einmal abgeschlossen ist. Aber in diesen Fällen ist der Indianer fast nie an einen bestimmten Termin gebunden. Man braucht auch nicht ohne weiteres bösen Willen anzunehmen. Wenn der Indianer einen solchen Handel eingeht, hat er in der Regel die feste Absicht, sein Versprechen zu halten. Aber für diese Menschen, die in ihrer Sprache kaum bis zehn zählen können, ist Zeit ein unbestimmter Begriff. In ihrer Indolenz verschieben sie die Arbeit von einem Tag auf den anderen, und auf einmal ist der Tag der Ablieferung da, und die Arbeit ist nicht fertig. So liefern sie etwas Geringeres ab oder gar nichts.

Man sagt, der Indianer sei wankelmütig. Viele nennen ihn sogar treulos. Der letztere Vorwurf ist in dieser Verallgemeinerung falsch; der erstere nur bis zu einem gewissen Grad berechtigt. Der Indianer ist auch in dieser Hinsicht nicht anders als der Europäer. Hier wie dort gibt es Leute, die sich durch das gegebene Wort gebunden fühlen, und andere, die, angelockt durch den zu erwartenden Lohn, mehr versprechen, als sie nachher halten können. Es gibt auch solche, die nur aus einer gewissen Charakterschwäche heraus, in einer Unfähigkeit, etwas zu verweigern, ein Versprechen geben, die schon froh sind, wenn sie dadurch den Menschen, der sie zu einem Entschluß drängen will, für den Augenblick los sind, die aber von Anfang

[1] Vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 321; Appun, Ausland 1871, S. 447.
[2] Appun, ebenda S. 523.

an nicht daran denken, ihr Versprechen zu halten. Ich will hier nicht von den beklagenswerten Indianern sprechen, die, mehr oder weniger gezwungen, im Dienste gewissenloser und roher Ansiedler stehen. Auch den Indianer, der in den Dienst des Forschungsreisenden tritt, soll man nicht allzu hart beurteilen, wenn er wankelmütig wird. Jeden Tag entfernt er sich mehr von seiner Heimat, seiner Familie; das Heimweh packt ihn; die ungewohnte Lebensweise, gelegentlicher Hunger, Strapazen und Gefahren schwächen ihn; die Furcht vor der wilden, unbekannten Gegend, vor feindlichen Stämmen, in deren Gebiet er sich immer tiefer hineinwagt, führt ihm alle möglichen Schrecknisse vor die Seele; ein Traum, den er für Wirklichkeit hält, verstärkt seine Furcht. Ist es da ein Wunder, wenn er, den nicht der Idealismus seines Herrn treibt, eines Tages wortbrüchig wird?

Manchmal bestimmen den Indianer auch andere Gründe, seinem Vorsatz untreu zu werden. Als ich am Fall Urumamý zwei meiner Leute, die sich nur bis dahin verpflichtet hatten, in ihre Heimat entließ, wollte auch der Purukotó *Mönekaí* umkehren, obwohl er gegen das Versprechen, mich bis zu den Yekuaná zu begleiten, schon im voraus einen Teil seines Lohnes empfangen hatte. Er war ein weitgereister Mann und kannte keine Furcht, aber bei einem früheren Besuch bei den Yekuaná hatte er sich dort verheiratet und dann beim Abschied seine Frau und seinen kleinen Sohn zurückgelassen. Daher rührte seine Abneigung, wieder den Schauplatz seiner Taten zu betreten. Nachdem ich ihn dazu gebracht hatte, sein Versprechen zu halten, war er einer meiner besten und zuverlässigsten Leute.

Meistens versteht es der Indianer, seine Empfindungen zu verbergen, besonders das unmännliche Gefühl der Furcht. Um so auffallender war es, daß bei dem sonst klugen und feinen, aber sehr nervösen *Mayúluaípu*, als wir auf der Fahrt nach Westen in das Gebiet der gefürchteten Schirianá und Waíka kamen, die Feigheit bisweilen offenkundig zutage trat, wenn er auch seine Furcht nie zugestehen wollte und sie, wenigstens vor mir, unter allen möglichen Vorwänden zu verbergen suchte.

Wie es unter den Indianern Gerechte und Ungerechte gibt, so sind auch die geistigen Gaben bei ihnen verschieden verteilt. Im allgemeinen aber kann man sagen, daß sie eine rasche und scharfe Auffassungsgabe besitzen. Dies zeigt sich schon in der Leichtigkeit, mit der sie fremde Sprachen lernen. Manche sprechen neben ihrem Idiom ziemlich fließend portugiesisch oder beherrschen noch zwei bis drei Indianersprachen so weit, daß sie sich mit Angehörigen der betreffenden Stämme verständigen können.

Auch das musikalische Gehör ist bei den meisten Indianern sehr aus-

gebildet. In der Benediktinermission am oberen Surumú sangen die Kinder mit ihren hübschen hellen Stimmen fehlerlos die alten Kirchenlieder, die sie von dem Pater gelernt hatten, und in Koimélemong sangen sie bald die Couplets des Phonographen mit komischer Verstümmelung des deutschen Textes [1].

Die Indianer besitzen endlich einen ausgezeichneten Orientierungssinn. Sie haben die Karte ihrer Heimat im Kopf und finden auch im dichten Wald an kleinen Besonderheiten einen Weg wieder, den sie einmal gegangen sind, auch wenn sie ihn nicht durch abgeknickte Zweige [2] oder Hiebmarken mit dem Waldmesser an den Bäumen bezeichnet haben. Diese Gabe äußerte sich auch in den genauen Kartenzeichnungen, die ich von einigen Taulipáng am Roroíma erhielt (Taf. 34 und 35).

Benehmen gegenüber unbekannten europäischen Gegenständen. Vor der photographischen Kamera zeigten die Taulipáng und Makuschí gar keine Scheu. Sie drängten sich zum Photographieren, wofür sie als Belohnung Tabak, Perlen, Nadeln und andere Kleinigkeiten bekamen. Sie wurden nicht müde, unter dem schwarzen Tuch die Bewegungen von Menschen und Tieren auf der Mattscheibe zu beobachten, und freuten sich darüber, daß diese mit dem Kopf nach unten daherkamen.

Für Photographien und sonstige Bilder hatten sie großes Interesse und Verständnis, doch hielten sie die Photographien fast nie, wie wir, gerade in der Hand, sondern betrachteten sie gewöhnlich von der Seite oder hielten sie sogar umgekehrt.

Photographien, die ich ihnen erklärt hatte, wurden immer wieder verlangt, besonders Indianerbilder von meiner früheren Reise. Der fremde Typus, Tracht, Schmuck, Bemalung wurden eingehend besprochen, häufig unter spöttischem Lachen.

Auffallend war das Verständnis mancher Indianer für die Negativbilder auf den photographischen Platten. Sogar die acht- bis zehnjährigen Kinder des Häuptlings Selemelá am Roroíma erkannten auf den Negativen Vater und Mutter und begrüßten den „*păbai̯*“ und die „*ămaĩ*“ mit lautem Entzücken. Das ganze Dorf lief zusammen, um die Bilder zu sehen.

Von allen meinen Sachen machte ein großes Buch mit bunten Anschauungsbildern von Tieren der Alten und Neuen Welt den meisten und nachhaltigsten Eindruck. Jung und alt wurden nie müde, es eingehend zu betrachten. Sooft neue Besucher kamen, wurde ich sofort aufgefordert, das

[1] Vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 126.
[2] Vgl. Band II, S. 79/80.

Buch hervorzuholen. Ebenso war es auf der Reise. Sobald wir in eine Niederlassung kamen, erzählten meine Begleiter den Bewohnern von dem Wunderbuch. Auch die Kinder konnte ich stundenlang damit beschäftigen. Gewöhnlich zeigte und erklärte ich zunächst einem intelligenten Mann oder älteren Knaben die Bilder, besonders von den ihnen unbekannten Tieren, und sie erklärten sie dann in derselben Weise ihren Gefährten. Am meisten freuten sich diese Jäger und zukünftigen Jäger über die Bilder von Tieren ihrer eigenen Heimat, wobei sie häufig scharfe Kritik anlegten. So bezeichneten sie das Bild eines Jaguars, das in der Tat kein Kunstwerk war, als minderwertig. Jedes Tier wurde genau in allen Einzelheiten von den Klauen bis zu den Ohren durchgesprochen, während sie mit dem Zeigefinger auf die einzelnen Teile hinwiesen und die Umrisse nachfuhren. Perspektivische Zeichnung verstanden sie nicht. Tiere derselben Art, die im Hintergrunde standen, wurden, weil sie kleiner waren, als „Junge" des betreffenden Tieres bezeichnet[1]

Durch das Fernglas schauten sie gern und wunderten sich darüber, daß ihnen die Ferne so nahe gerückt war. Mit Vorliebe aber schauten sie umgekehrt hindurch und freuten sich wie Kinder über das in so weite Ferne gerückte Bild, nahmen dann das Glas wiederholt von den Augen und verglichen das scheinbar ferne Bild mit der Wirklichkeit.

Dem Phonographen brachten sie mehr Scheu entgegen, besonders der Zauberarzt *Katúra*, der mich, als ich ihn aufforderte, in den Schalltrichter zu singen, mißtrauisch fragte, warum ich seine Stimme mit mir nehmen wollte. Erst nach längeren Verhandlungen und Versprechungen konnte ich ihn mit Hilfe des aufgeklärten Häuptlings *Pitá* dazu überreden, seine Zaubergesänge dem Phonographen anzuvertrauen. Dabei verfuhr er genau wie bei einer wirklichen Krankenkur. In der Rechten hielt er ein Bündel Zweige und klatschte damit im Takt auf den Boden, in der Linken die Zigarre, aus der er von Zeit zu Zeit mächtige Rauchwolken sog und sie dann gegen den Apparat blies. Auf seinen Wunsch waren alle Zugänge und Öffnungen der kleinen Hütte, die ich in Koimélemong bewohnte, fest verschlossen worden, so daß im Raum ein Halbdunkel herrschte. Auch mußten sich sämtliche Dorfbewohner in eine gewisse Entfernung von der Hütte zurückziehen. Außer *Pitá*, *Pirokaí* und mir durfte niemand zugegen sein. Ich hatte ihm versprechen müssen, seine Gesänge nicht dem ganzen Volk, sondern nur uns vier vorzuführen. Er war sehr betroffen, als ihm seine kräftige

[1] Dasselbe beobachtete de Goeje bei den Surinamindianern; C. H. de Goeje, Beiträge zur Völkerkunde von Surinam. Leiden 1908. S. 25. — Ähnlich ist es bei unseren Kindern, solange sie noch nicht in der Schule Anschauungsunterricht gehabt haben.

Stimme mit allen Modulationen aus dem Schalltrichter entgegendröhnte. Auch einige Taulipáng vom Roroíma, die Tanzweisen in den Phonographen gesungen hatten, waren bei der Wiedergabe erschrocken, zeigten aber dann freudigen Stolz und lachten schließlich befriedigt, als sie uns lachen sahen. Bei diesen Vorführungen hielten anfangs manche Frauen, als halbunbewußte Abwehrbewegung gegen den fremden Zauber, die Hände vor das Gesicht und vor den Mund.

Bald aber gewöhnten sich die Indianer an alle meine Zaubersachen, die sie mit einem irgendwo aufgeschnappten portugiesischen Ausdruck *„mắkina“*[1] nannten. Sie fanden sich damit ab, wie mit den vielen anderen Gegenständen, die der merkwürdige Weiße mit sich führte, und deren Entstehung und Einrichtung sie sich nicht erklären konnten.

Für manche meiner Sachen erfanden sie rasch erklärende Namen. So nannten die Taulipáng den Bleistift *„kalitá*[2]*-menu-ka-to“*, „Papierbemalwerkzeug“, und den Theodolit *„t-enú-yẽǹ“*, „sein Augenbehälter“[3].

Ü b e r l i e f e r u n g: Von der Überlieferung der Indianer soll man nicht gering denken. Der Verlauf ihrer Kämpfe mit den Nachbarstämmen haftet treu in ihrem Gedächtnis. Sicherlich beziehen sich auch viele ihrer Sagen auf wirkliche, oft weit zurückliegende Begebenheiten. Von Erinnerungen an Ereignisse in früherer Zeit, die ich nachprüfen konnte, war besonders das Andenken an die Brüder Schomburgk lebendig, die ersten Weißen, die mit ihnen in längere Berührung kamen. Von diesen wußten die Taulipáng viel zu erzählen. Freilich sind die Gestalten der beiden Brüder im Laufe der Zeit, achtzig Jahre, in e i n e Person, „Samburukú“, verschmolzen. Von Samburukús Aufenthalt unter ihnen kannten sie noch viele Einzelheiten und beschrieben mir den Weg, den er durch ihr Land genommen hatte. Vom Fall des Flüßchens Rué habe Samburukú ein Bild gemacht. In der Tat findet sich in dem schönen Reisewerk Richard Schomburgks eine treffliche Zeichnung dieses malerischen Falles[4]. An der Mündung eines Baches in den Kukenáng bezeichneten sie mir genau die Stelle, wo eine Indianerin aus der Begleitung Samburukús von einer Giftschlange tödlich gebissen worden war[5]. Einmal hätten ihm die Taulipáng einen am

---

[1] Port. m a c h i n a = Maschine.

[2] Vom spanischen oder portugiesischen c a r t a = Papier, Brief.

[3] Die Makuschi S c h o m b u r g k s nannten die Bratpfanne der Reisenden, die sie der Gestalt nach an den S t a c h e l r o c h e n erinnerte, *sipari;* R o b. S c h o m b u r g k a. a. O. S. 139.

[4] R i c h. S c h o m b u r g k a. a. O. Bd. II, S. 228.

[5] Ebenda S. 254 ff.



1





2

1 Weben einer Hängematte, Wapischána. 2 Weben eines Perlenschurzes, Makuschi.

Spieß gebratenen Brüllaffen vorgesetzt, aber der Reisende habe den Braten entsetzt zurückgewiesen. Die Taulipáng am Roroíma erzählten jeden Tag von Samburukú. Sie gaben mir an, wo er längere Zeit gewohnt habe[1], wohin er dann gezogen sei, was er hier, was er dort getrieben habe. Ein Alter gab sogar an, wo er einmal gefrühstückt habe. Besonders die älteste Frau des Dorfes[2], deren Vater als Jüngling jahrelang Begleiter Schomburgks gewesen war, wußte von ihm viel zu berichten. Unter anderem erzählte sie mir, er habe den Roroíma nicht bis zum Gipfel besteigen können, weil die Taulipáng damals noch keinen Weg dorthin gekannt hätten, aber am Beginn der schroffen Felswand habe er einige Zeichen eingegraben, vielleicht seinen Namenszug. — Später sei Samburukú weit nach Westen gezogen in das Land der Mayonggóng und dann zu den Taulipáng zurückgekehrt: die Reise Robert Schomburgks in den Jahren 1838/1839 zum oberen Orinoco und über den Casiquiare und Rio Negro zurück nach Britisch Guayana. — Auch auf der Fahrt den Uraricuéra aufwärts erzählten mir meine Ruderer manches von Samburukú. Auf dem linken Ufer des Armes Maracá zeigten sie mir eine alte Wüstung der Saparà. In dem Haus, das früher dort stand, habe Samburukú mehrere Tage geweilt[3].

Es ist ein gutes Zeichen für das reine Verhältnis, in dem die beiden Reisenden während ihres langjährigen Aufenthaltes zu den Indianern standen, wenn deren Nachkommen sie in so treuem Gedächtnis bewahrt haben und nur Gutes von ihnen zu berichten wissen.

Pubertät: Wenn ein Knabe in die Pubertät eintritt, versetzt ihm ein Alter, häufig der Großvater, mit einer Geißel, einer fest gedrehten Schnur aus Mauritiafasern, die an einen kurzen Stock gebunden ist, viele Streiche über den ganzen Körper, indem er beim linken Bein anfängt und am rechten Fuß aufhört. Die Schmisse schwellen stark an und platzen bisweilen auf. Der Jüngling darf ein ganzes Jahr lang nur kleine Fische und kleine Vögel essen und Mingau (warme Stärkebrühe) und Kaschirí trinken. Alle Jagdtiere, größeren Vögel und größeren Fische sind ihm verboten[4].

---

[1] Gemeint ist das von den Brüdern Schomburgk gegründete und vorübergehend bewohnte Dorf „Our Village" südlich vom Roroima; vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 237 ff.

[2] Vgl. ihr Bild in Band V, Taf. 86.

[3] Es war das Saparádorf Sawai Kawari, in dem sich Robert Schomburgk vom 3. bis 5. Dezember 1838 aufhielt; vgl. Rob. Schomburgk a. a. O. S. 402 ff.

[4] Bei den Purukotó durften die Jünglinge in dieser Periode ihres Lebens eine Zeitlang kein Kaschiri trinken und kein Salz und keinen Pfeffer essen. (João Barboza Rodrigues.

Nach der Geißelung bringt ihm der Alte Schnitte über die beiden Arme, über die Brust bis zum Bauch und zuletzt vertikale Parallelschnitte am Kinn bei und bestreicht die Wunden mit verschiedenen Zaubermitteln, die Erfolg auf Jagd und Fischfang bringen sollen, wie *waikin-ępig, (u)sáli-ępig, akúli-ępig, moró-ępig* (Savannenhirsch-Mittel, Waldhirsch-Mittel, Aguti-Mittel, Fisch-Mittel) usw. Ein jedes Wildbret und ein jeder Fisch haben ihr besonderes *ępig* (Mittel zu fangen). Es sind Blätter, Rinde und Wurzeln, nach anderer Angabe auch Samen bestimmter Pflanzen, besonders Caladiumarten[1], die zerstoßen und mit frischem Wasser angerührt werden.

Die Schnitte an den Armen und an der Brust sollen den Jüngling erfolgreich mit Bogen und Pfeil, die Schnitte am Kinn sollen ihn erfolgreich mit dem Blasrohr machen[2]

Ferner reibt der Alte mit allen diesen Zaubermitteln eine festgedrehte Schnur aus Mauritiafasern ein und zieht sie dem Jüngling durch Nase und Mund hin und her und schließlich durch den Mund heraus[3].

Diese Jagdzauber werden auch sonst von gewissenhaften Jägern von Zeit zu Zeit angewandt, um erfolgreich auf Jagd und Fischfang zu bleiben. Man ritzt sich die Arme und Beine in zahlreichen langen Strichen und schmiert dann, wohl um die Blutung zu stillen, grauen Flußlehm darüber[4],

---

Pacificação dos Crichanás. S. 143. Rio de Janeiro 1885.) Bei den Rukuyenne dürfen nach der Ameisenmarter (siehe weiter unten) die Teilnehmer zehn Tage lang nur trockene Maniokfladen essen (Coudreau, Chez nos Indiens. S. 233).

[1] Verschiedene Spielarten des Caladium bicolor Vent.

[2] Die Purukotó ritzten den Jünglingen die Beine, damit sie gute Läufer wurden, und die Arme, damit sie den Bogen leicht führen lernten (Barb. Rodr. a. a. O. S. 142). — Bei den Warraú besteht die Prüfung der Jünglinge in schmerzhaften Wunden, die mit Hauern des Wildschweins oder der Schnabelspitze des Tukans auf Brust und Arme beigebracht werden, und die der Kandidat ohne eine Äußerung des Schmerzes ertragen muß (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 168).

[3] Nach Im Thurn zieht bei den Makuschí, Arekuná und Akawoio ein Jäger, um sich erfolgreich zu machen, einen Faserstrick durch Nase und Mund (Among the Indians, S. 229). Aus demselben Grund unterwarfen die Purukotó ihre Jünglinge bei dem Pubertätsfest dieser Prozedur, nachdem sie den Mauritiastrick vorher mit Capsicumsaft eingerieben hatten (Barb. Rodr. a. a. O. S. 142).

[4] Bei den Ojána und Trío ist es Brauch, Arme und Beine mit einem Messer zu ritzen. Zuweilen werden die Schrammen mit irgendeiner Turalla (Zaubermittel) eingerieben. „Ein Ojána sagte mir, er bekratze sich die Arme, damit er gut Kwattas (Affen) schießen könne. Ein Trío bekratzte sich den Ober- und Unterarm und bestrich ihn darauf mit Erde, um ein guter Jäger zu werden; ein anderer ritzte sich den Schenkel, um sich zum Bergsteigen zu kräftigen; einige Frauen hatten auch Schrammen auf der äußeren Seite der Schenkel, um kräftig zu werden'" (de Goeje, Beiträge, S. 21/22. Vgl. auch Crevaux, Voyages, S. 280). — Auch die Wapischána östlich vom Rio Branco kratzen sich, um erfolgreich auf der Jagd zu

oder man bedient sich eines aus Mauritiafasern gedrehten Stricks. Am unteren Ende, wo er etwa die Vierteldicke eines kleinen Fingers hat, ist er lang und breit auseinandergefranst (Taf. 40, 1 und 1a). Am oberen dünnen Ende ist eine Mauritiafaser angebunden. Diese steckt man in die Nase und zieht sie unter fürchterlichem Röcheln und Rülpsen in den Rachen und dann aus dem Munde heraus. Darauf reibt man Strick und Faserbündel tüchtig mit dem betreffenden Zaubermittel *(ępíg)* ein und zieht das Ganze an dem dünnen Ende mit einem scharfen Ruck durch Nase und Mund[1]. Dadurch teilt man die in dem Mittel enthaltene Zauberkraft dem menschlichen Körper mit (Taf. 64, 1). Es ist zugleich eine Art Reinigungszeremonie, wie sie ähnlich nach einem Kriegszug (vgl. S. 106) und zur Besänftigung streitsüchtiger Leute angewandt werden; sie entzieht dem Jüngling die knabenhafte Schwäche und erfüllt ihn mit der neuen Kraft, die ihn zum Manne macht.

Wir werden diesem Brauch später noch einmal, bei der Initiation der Zauberärzte, begegnen.

Schließlich muß der Jüngling die Ameisenprobe bestehen, die auch bei anderen Stämmen des tropischen Südamerika, besonders Guayanas, Sitte ist. Große Tocandíra-Ameisen (Cryptocerus atratus), von den Taulipáng *iláq* genannt, schwarze Ameisen, *kuyúg*, u. a. werden unterhalb des Thorax in die Maschen eines weiten Geflechts aus Streifen Pfeilrohr geklemmt, das dem Jüngling vielfach angesetzt wird, so daß die wütenden Tiere den ganzen Körper, auch Gesicht und Nacken, mit ihren äußerst schmerzhaften und nachhaltigen Stichen bearbeiten. Nach der Ameisenprobe liegt der Novize eine Woche lang krank in der Hängematte.

Auch bei diesem Brauch handelt es sich in erster Linie um einen Jagdzauber. Nicht nur die heranwachsenden Jünglinge müssen sich ihm unterwerfen, auch die erwachsenen Männer nehmen bis in das höhere Alter von Zeit zu Zeit freiwillig die Ameisenmarter an ihrem eigenen Leibe vor, um sich dadurch Erfolg auf Jagd und Fischfang zu sichern. Auf der Reise sah ich, wie meine Indianer eine Tocandíra-Ameise in ein gespaltenes Hölzchen klemmten und sich zu diesem Zweck von ihr in die Arme stechen

---

sein, Arme und Beine blutig und reiben die Wunden mit bestimmten Zaubermitteln aus dem Saft von Caladiumarten ein. Zu demselben Zweck ziehen sie sich einen Faserstrick durch Nase und Mund; Farabee, The Central Arawaks, S. 49ff. — Ähnliche Bräuche finden sich bei den Stämmen des Xingúquellgebiets. „Damit die Knaben zum Schießen ein sicheres Auge und einen starken Arm erhalten, wird Gesicht und Oberarm mit dem Wundkratzer bearbeitet" (K. v. d. Steinen, Naturvölker, S. 188).

[1] Von eifrigen Jägern werden auch die Nasen der Jagdhunde in ähnlicher Weise mit diesen Zaubermitteln bearbeitet; Appun, Ausland 1869, S. 778; 1871, S. 522; ebenso bei den Wapischána nach Farabee a. a. O. S. 50.

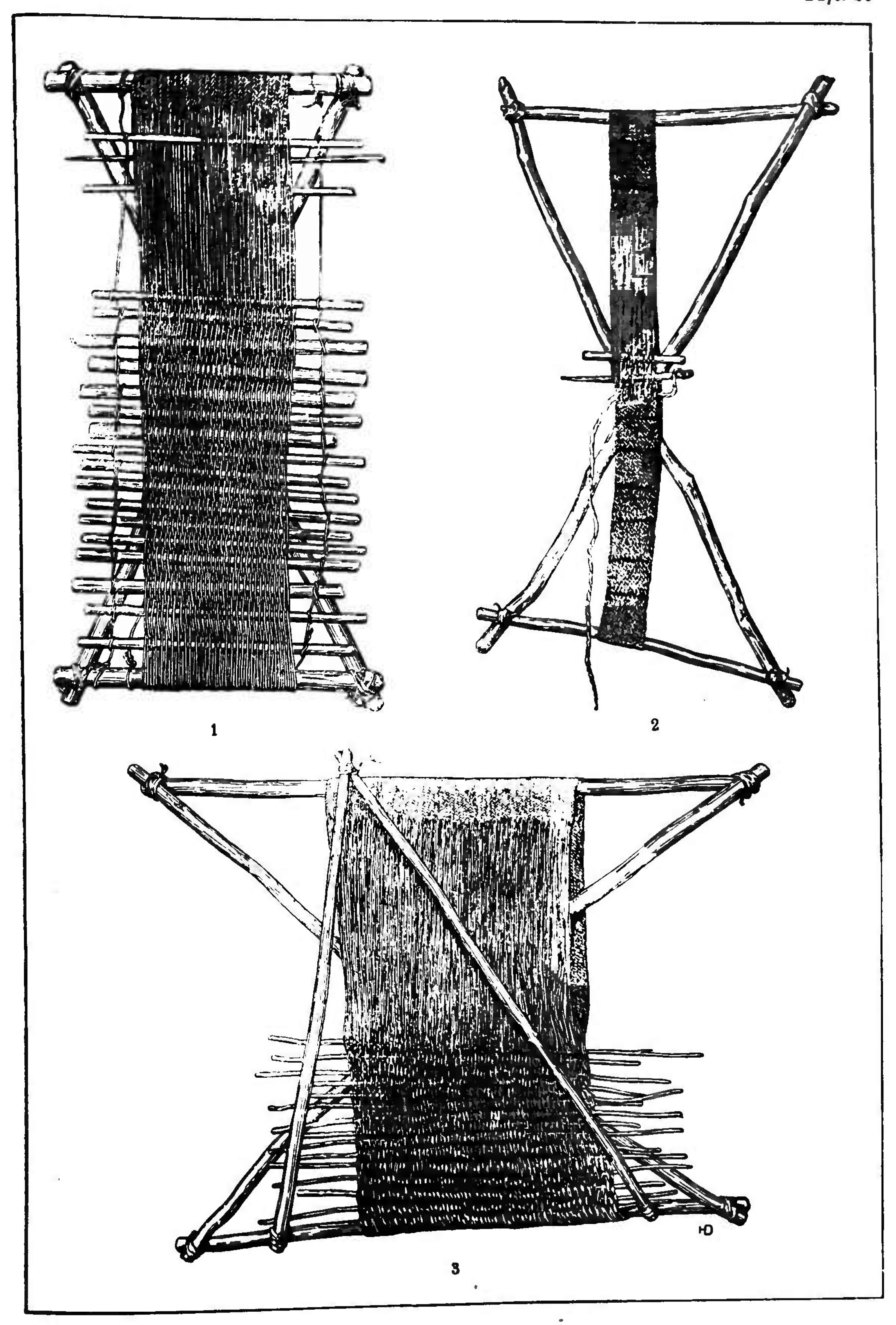
ließen. Um das Tier recht wütend zu machen, bliesen sie es vorher an. Als ich eines Morgens zufällig von einer Tocandíra-Ameise in die Hand gestochen wurde und bald darauf einen starken Pacúfisch angelte, sagte Akúli: „Das verdankst du der Ilág.“

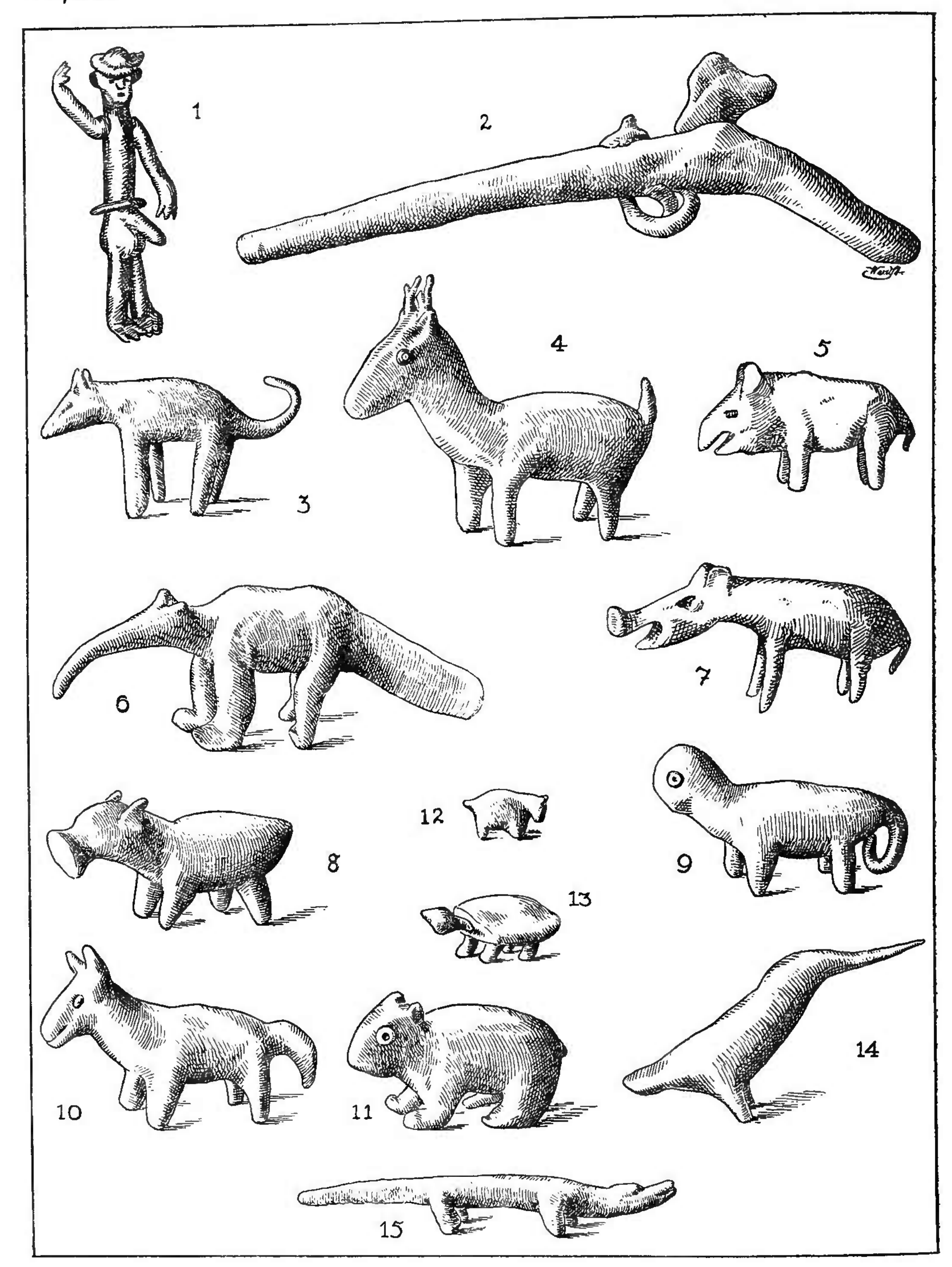
Dies alles beweist, daß die Ameisenmarter, neben der Erziehung zur Standhaftigkeit im Ertragen körperlicher Schmerzen, ein Mittel ist, die Tüchtigkeit des Mannes, besonders seine Fähigkeiten als Jäger und Fischer, anzuregen, zu erhalten und zu stärken[1].

[1] Der Brauch, die Jünglinge durch Insekten, Ameisen und Wespen, beißen und stechen zu lassen, findet sich wahrscheinlich bei mehr Stämmen des tropischen Südamerika, als man nach den Berichten annehmen sollte. Dadurch, daß diese Weihe verhältnismäßig selten vorgenommen wird, ist sie auch nur selten beobachtet worden. Schon P. Gilij berichtet, daß die Tamanako am Orinoco die Standhaftigkeit ihrer Jünglinge durch Ameisenbisse erprobten (F. S. Gilij, Saggio di storia americana. II, S. 347). Nach Crevanx durften sich bei den Karaiben und Warrau die jnngen Leute beiderlei Geschlechts erst dann verheiraten, wenn sie die Ameisenmarter bestanden hatten (Crevaux, Voyages, S. 612). Derselbe Reisende schildert eine *maraké* genannte Zeremonie bei den Rukuyenne am Jarý, bei der die jungen Männer am ganzen Körper abwechselnd mit Ameisenbissen und Wespenstichen gepeinigt wurden (ebenda S. 249). Den gleichen Brauch fand Crevaux in verstärktem Maße bei den Apalaí am unteren Parú (ebenda S. 307). Nach Coudrean, der ein Marakéfest bei den Rukuyenne ansführlich beschreibt, fand cr sich früher auch bei den Oyampi und Galibí (Chez nos Indiens, S. 228, 548). Joest erwähnt die Ameisenmarter bei der Initiation der Zauberärzte der Indianer in Surinam, offenbar der Galibí (Joest a. a. O. S. 91 und Abb.). Nach Roth fand sich dieser Brauch bei derselben Gelegenheit früher bei den Warran nnd Karaiben Britisch Guayanas (Walter E. Roth, An inquiry into the Animism and Folk-Lore of the Guiana Indians. 30. Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington 1915. S. 339/340). De Goeje gibt eine genaue Beschreibung des Verlaufs einer Marakéfeier bei den Ojána (Rnkuyenne) nebst einer Reihe von Abbildungen nach Momentaufnahmen, ferner Zeichnungen des Schmucks nnd der Geräte, die dabei verwendet werden (de Goeje, Beiträge, S. 17ff., Taf. II, XIX und XX; vgl. anch de Goeje, Bijdrage, S. 27 und Taf. III). Die Marterinstrumente sind entweder einfach rautenförmig oder in Gestalt von Vierfüßlern, Vögeln, Fischen und anderen Tieren geflochten nnd häufig mit reicher Federmosaik verziert. Im Thnrn fand die Ameisen- nnd Wespenmarter bei den Makuschí, Arekuná und Akawoío. Vor der Heirat legt sich der Jüngling zum Beweis, daß er ein Mann ist, in eine Hängematte voll Feuerameisen (Im Thurn a. a. O. S. 221). Auch der Jäger läßt sich von Ameisen stechen, die in eine kleine Matte geklemmt sind. Selbst die Hunde werden vor der Jagd mit dem Kopf in ein Loch gesteckt, das Ameisen nnd Wespen enthält, die noch dnrch Rauch gereizt sind; oder Ameisen und andere giftige Insekten werden an die Nasenlöcher der Hunde gesetzt (Im Thurn a. a. O. S. 221, 229; vgl. auch Roth a. a. O. S. 309f.). Auch von den Purnkotó wurde die Ameisenprobe beim Eintritt der Jünglinge in die Pubertät angewandt (Barb. Rodr. a. a. O. S. 142/143). Südlich vom

Erklärung der Tafel 26

Weberahmen zum Herstellen der Baumwollbinden, in denen die Säuglinge getragen werden: 1 Yekuaná und Guinaú (1/8 n. Gr.). 2 und 3 Tanlipáng (1/6 und 1/8 n. Gr.).


1
2
3
HD



Wachsfigürchen der Taulipáng (½ n. Gr.): 1 Mann. 2 Flinte. 3 Hund. 4 Hirsch. 5 Tapir. 6 Großer Ameisenbär. 7 und 8 Wildschweine. 9 Affe. 10 Fuchs. 11 Capivara (Hydrochoerus). 12 Ratte. 13 Tracajá-Schildkröte. 14 Kolibri. 15 Alligator.

Es ist nie ein Jüngling, mit dem alle diese Pubertätsproben vorgenommen werden, sondern stets sind es mehrere zusammen. Sie dürfen keinen Laut des Schmerzes ausstoßen und müssen sich ganz ruhig verhalten. Manche schreien; dann ist die ganze Prüfung für die Betreffenden umsonst gewesen und muß bei der nächsten Gelegenheit wiederholt werden. Hält aber der Jüngling alle Proben aus, dann ist er in die Gemeinschaft der Männer aufgenommen.

Amazonenstrom ist dieser Brauch bis jetzt nur bei den Mauhé beobachtet worden, die schon ihre Knaben von Tocandira-Ameisen stechen ließen, um sie zur Männlichkeit zu erziehen und zur Heirat vorzubereiten. Diese Zeremonie wurde gewöhnlich bis zum vierzehnten Jahr fortgesetzt, bis der Jüngling den Schmerz ohne ein Zeichen des Unmuts zu ertragen gelernt hatte, worauf er emanzipiert wurde und heiraten konnte (Martius, Beiträge, Bd. I, S. 403).

Die Bedeutung dieser Martern ist von den meisten Forschern nicht verstanden oder unterschätzt worden. Das Hauptmoment, die Zauberwirkung, ist fast nirgends richtig erkannt. Nirgends findet sich z. B. die Beobachtung, daß die Schnittwunden oder die Faserschnur, die man durch Nase und Mund zieht, vorher mit ganz bestimmten Jagdzaubermitteln eingerieben werden. Überall wird als Hauptgrund dieser Gebräuche die Erziehung zum Ertragen großer Schmerzen angenommen. Selbst ein so guter Kenner wie Im Thurn, dem seine Indianer richtig als Zweck der Martern die Stärkung des Jagderfolges angaben, meint, die Sitte sei in der Idee entstanden, daß der Mensch durch das freiwillige Ertragen starker Schmerzen seinen Körper an Schmerzen und Gefahren gewöhne, die ihm auf der Jagd begegnen könnten (a. a. O. S. 229). Damit würde aber kaum übereinstimmen, daß die verschiedenen Martern von Zeit zu Zeit und bis in ein späteres Lebensalter wiederholt werden. Auch würde dieser nach indianischen Begriffen geringe Endzweck nicht im Verhältnis stehen zu der Stärke der Martern und zur Bedeutung, die ihnen der Indianer selbst beimißt. Zudem denkt ein echter Jäger — und das ist der Indianer — nicht an Schmerzen und Gefahren. sondern nur an den Erfolg. Am meisten wird noch die zauberische Bedeutung dieser Handlungen betont in der Erklärung, die Coudreau nach den Angaben der Zauberärzte zu der Ameisen- und Wespenmarter. dem Maraké der Rukuyenne, gibt. Das Maraké ist danach durchaus keine Vorbereitung zur Ehe, sondern kann schon im achten Lebensjahre angewendet werden, und es ist nicht selten, daß ein Mann von vierzig Jahren sich der Probe unterzieht. Jeder empfängt die Marter mindestens zweimal in seinem Leben, manche dreimal oder mehr, je nach Wunsch. „Das Maraké frischt die Männer auf, hindert sie, schwerfällig und faul zu werden, macht sie tätig, aufgeweckt, arbeitsam, gibt ihnen Kraft und macht sie zu guten Bogenschützen." „Bei den Frauen verhindert das Maraké, daß sie schläfrig werden; es macht sie tätig, frisch, munter, gibt ihnen Kraft und Lust zur Arbeit, macht sie zu guten Hausfrauen, guten Arbeiterinnen in der Pflanzung und guten Bereiterinnen des Kaschiri (Coudreau a. a. O. S. 228).

Bei den Karaiben Guayanas mußten sich die Häuptlingskandidaten neben anderen harten Proben (strengem Fasten, Leeren einer großen Kalabasse mit starker Capsicumbrühe) auch der Ameisenmarter unterziehen. Der künftige Häuptling wurde in eine mit großen Ameisen überfüllte Hängematte gelegt, die fest über ihm zusammengebunden wurde. Ohne Seufzen und ohne sich zu bewegen mußte er stundenlang die Angriffe der geängstigten und wütenden Insekten ertragen. Bestand er alle diese Prüfungen, dann wurde er als Häuptling anerkannt; Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 430/431; Appun, Ausland 1871, S. 185. — Nach einer anderen Quelle legten ihm die anderen Anführer, wenn er durch die verschiedenen Prüfungen

Bis zum 20. bis 25. Lebensjahr dürfen die jungen Männer nicht heiraten und sich auch „nicht viel“ mit einer Frau abgeben[1], sonst verlieren die *epíg* ihre Kraft und gehen auf die betreffende Frau über, und der Mann bleibt sein ganzes Leben lang erfolglos auf Jagd und Fischfang.

Wird der Jüngling am Mund tatauiert, was stets ein Zeichen der Reife ist, so soll ihn dies geschickt und erfolgreich mit dem Blasrohr machen.

Auch die Mädchen müssen sich beim Übergang in das jungfräuliche Alter der Ameisenmarter unterziehen, und zwar an den Handflächen, an den Armen, am Gesäß und an den Fußsohlen, „damit sie nicht faul und langsam werden“[2]. Kurz vor der ersten Menstruation wird das Mädchen mit den üblichen „Angelhakenmustern“ an den Mundwinkeln tatauiert. Als Farbe dient Asche aus verbrannten Honigbienen, „damit alles Kaschirí,

---

schon bis auf den äußersten Grad geschwächt war, ein Halsband oder einen Gürtel von Blättern voll großer schwarzer Ameisen an; Reise nach Guiana und Cayenne. Hamburg 1799. S. 153. — Vgl. auch Quandt a. a. O. S. 266.

Von den Ojána wird die Ameisenmarter gegen Krankheit angewandt; de Goeje, Bijdrage. S. 27.

Bei den Küstenstämmen (Warrau?) müssen sich ihr die künftigen Zauberärzte unterziehen; Roth a. a. O. S. 339/340.

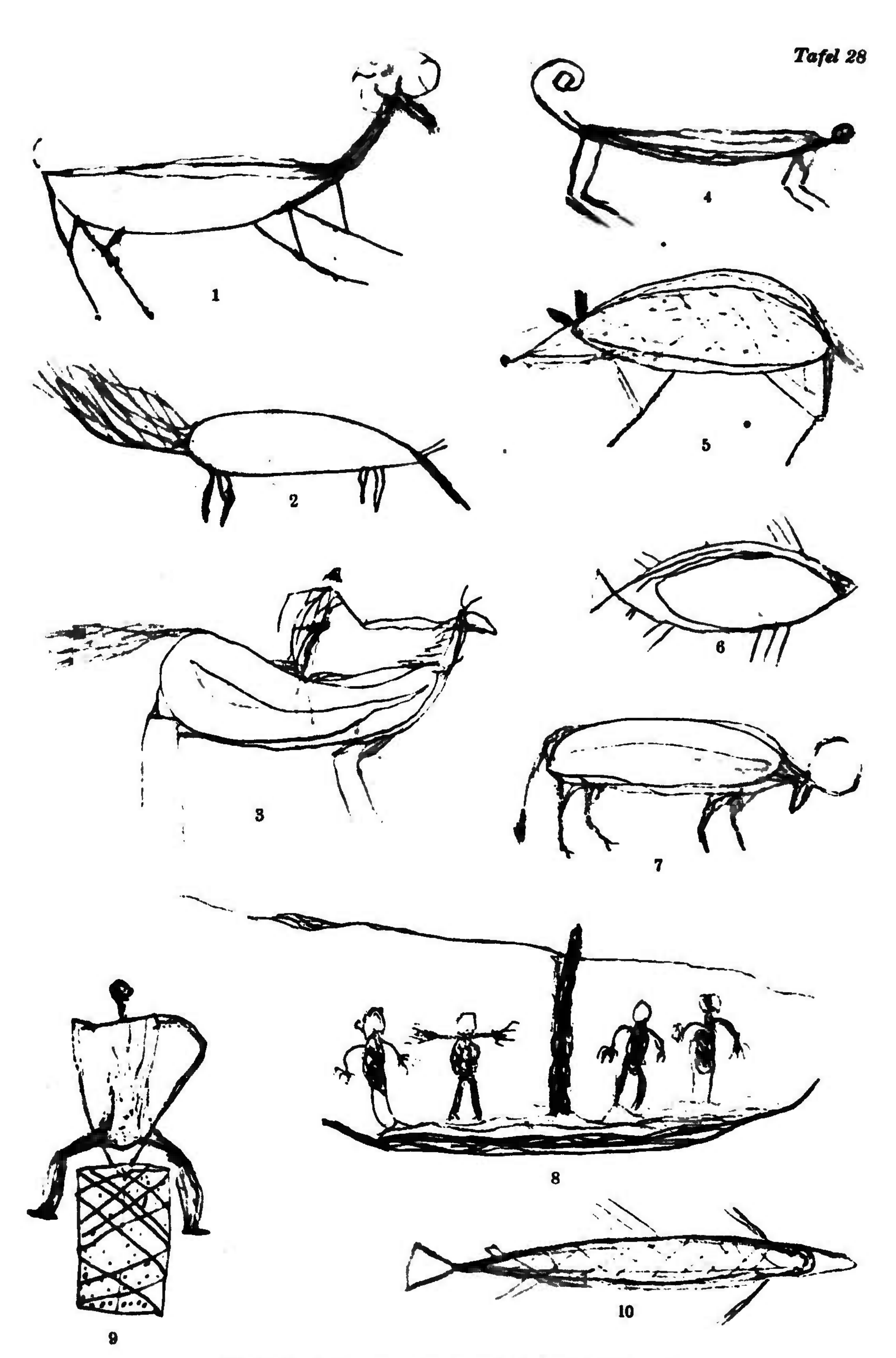
[1] Bei der Pubertätsfeier der Purukotó mußten sich die Neophyten eine Zeitlang jeden geschlechtlichen Verkehrs enthalten (Barb. Rodr. a. a. O. S. 143). Bei den Karaiben und Akawoio dürfen sich die Jäger nach ihrer Selbstpeinigung in der Hängematte erholen und sich von Frauen pflegen lassen, aber nur von älteren. Auch dürfen sie sich keine Freiheiten mit irgendwelchen Frauen erlauben (Roth a. a. O. S. 280). Nach der Maraké bei den Rukuyenne müssen die Jünglinge zehn Tage lang die Hängematte hüten. Die Verheirateten unter ihnen dürfen sich während dieser Zeit nicht mit ihren Frauen abgeben (Coudreau a. a. O. S. 233).

[2] Derselbe Grund für die Ameisenmarter der Mädchen bei den Rukuyenne wurde Coudreau angegeben (a. a. O. S. 228). Die Purukotó glaubten, daß die Ameisenmarter die Mädchen stärke und die härtesten Arbeiten ertragen lasse (Barb. Rodr. a. a. O. S. 143) Früher wurde die Ameisenmarter der Mädchen auch von den Arowaken am Pomeroon ausgeübt (Roth a. a. O. S. 309).

Erklärung der Tafel 28

Bleistiftzeichnungen von Taulipáng und Makuschí: 1 Savannenhirsch, charakteristisch das nach innen gebogene Geweih. 2 Großer Ameisenbär mit langem, spitzem Kopf und buschigem Schwanz. 3 Reiter zu Pferd. 4 Affe. 5 Großes Wildschwein. 6 Pirányafisch (Serrasalmo). 7 Ochs. 8 Boot mit Leuten und Mast mit Tau. 9 Taulipángfrau *Mẹli*, Maniok reibend. 10 Wels (Sorubim: Platystoma). (2/3 n. Gr.)

(1, 5, 6 und 10 von einem fünfundzwanzig- bis dreißigjährigen Taulipáng; 8 und 9 von dem fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamáži*; 2, 3 und 7 von einem achtzehn- bis zwanzigjährigen Makuschí; 4 von einem fünfunddreißig- bis vierzigjährigen Makuschí.)



Bleistiftzeichnungen von Taulipáng und Makuschi.

das die Jungfrau bereitet (d. h. wozu sie den Stoff kaut), süß wie Honig wird"

Die Tatauierung und die Ameisenmarter nimmt gewöhnlich die Großmutter, bisweilen die Mutter vor.

Auch werden dem Mädchen die Haare im Nacken abgeschnitten [1]

Bei den ersten Anzeichen der Jungfernschaft zieht das Mädchen sich in die Hängematte zurück und gilt nun als unrein. Die Großmutter macht ihr Sandalen aus Blattstielen der Mauritiapalme und bereitet Urucúfarbe, mit der sie ihr den ganzen Körper und die Fußsohlen bestreicht. Das Gesicht wird mit Mustern bemalt und auf dem Haarwirbel mit der roten Farbe ein runder Fleck angebracht. Dann schlägt ein Alter, meistens der Großvater, die Jungfrau von der Schulter abwärts mit der gleichen Geißel aus Mauritiafasern, die auch bei der Pubertät der Knaben gebraucht wird. Die Geißelschnur ist mit rotem Pfeffer eingerieben, damit die Wunden brennen [2].

Bis die erste Blutung vorüber ist, bleibt das Mädchen in der Hängematte liegen, und weder ein fremder Mann noch eine fremde Frau darf sie sehen, wenn sie das Haus betreten. Deshalb ist ihre Hängematte durch einen Verschlag, der noch mit Tüchern oder einer alten Hängematte abgeschlossen ist, von dem übrigen Raum getrennt [3]. Wenn die Jungfrau von einer fremden Person gesehen wird, verliert sie das Schamgefühl. Alle Glieder der eigenen Familie dürfen sie sehen.

---

[1] Auch bei den Purukotó wurden dem Mädchen die Haare am Hinterhaupt ganz kurz geschnitten (Barb. Rodr. a. a. O. S. 144). Bei den Karaiben am Pomeroon wurden ihm früher die Haare abgebrannt (Rich. Schomburgk, Bd. II, S. 431).

[2] Bei den Makuschi wird die Jungfrau nach der ersten und zweiten Menstruation von der Mutter mit dünnen Ruten gegeißelt, ohne daß sie einen Schmerzenslaut ausstoßen darf (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 316). Das Purukotómädchen empfing bei der ersten Menstruation von dem Vater dreimal Geißelhiebe (Barb. Rodr. a. a. O. S. 143). Bei den Galibi mußte sich das Mädchen bei der ersten Menstruation strengen Fasten unterziehen und empfing dann mit Fischzähnen oder den scharfen Nagezähnen der Dasyprocta mehrere Einschnitte an verschiedenen Stellen des Körpers (Barrere, Nouvelle relation usw. S. 225). Bei den Karaiben am Pomeroon machte der Zauberer der Jungfrau mit den Nagezähnen der Dasyprocta zwei tiefe Einschnitte längs des Rückens und von Schulter zu Schulter, die er mit Pfeffer einrieb, ohne daß die Gemarterte eine Äußerung des Schmerzes hören lassen durfte (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 431).

[3] Das Makuschimädchen wird bei den ersten Zeichen der Reife von den übrigen Bewohnern der Hütte abgesondert. Ihre Hängematte, die sie nur während der Nacht verlassen darf, wird in die äußerste Spitze der Hütte gehängt. (Ebenso bei den Purukotó nach Barb. Rodr. a. a. O. S. 143 und bei den Galibi nach Barrere a. a. O. S. 225). Später darf sie einen Verschlag im dunkelsten Winkel der Hütte beziehen (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 316).

Das Mädchen darf während dieser Zeit nicht mit der Hand durch die Haare streichen, sondern benutzt dazu einen handlangen Streifen aus der äußeren abgeschlissenen Schale eines Blattstiels der Inajápalme (Maximiliana regia)[1]. Sie darf nur kleine Fische essen, „kleine Trahíra, wie man sie in den Bächen der Savanne fängt“, keine Tucunaré, Sorubím und andere große Fische, „die das Wasser schlagen und Schaum aufspritzen lassen; das würde die Blutung verstärken“. Auch darf sie keine Jagdtiere essen, besonders „keine Tiere, die viel Blut haben“. Von vegetabilischen Speisen ist ihr Cará (Dioscorea) erlaubt, ebenso Mingaú (warme Stärkebrühe), aber Kaschirí jeder Art ist ihr untersagt[2] Allen diesen Verboten bleibt die Jungfrau bis nach der fünften, bisweilen sechsten Menstruation unterworfen[3].

Nach der ersten Menstruation darf sie zwar die Hängematte verlassen

[1] Merkwürdigerweise finden wir fast die gleiche Sitte fern im Norden bei den Hupa in Kalifornien. Auch bei diesen dürfen die Mädchen, wenn sie in die Pubertät kommen, nicht mit der Hand in die Haare fahren, sondern bedienen sich dazu eines Kopfkratzers aus Knochen oder Horn, der ihnen an einer Schnur um den Hals hängt (Pliny Earle Goddard, Life and culture of the Hupa. Berkeley 1903. University of California Publications. American Archaeology and Ethnology, S. 53, Bd. I, Taf. X, Fig. 4. — Vgl. auch Fr. A. G. Morice O. M. I., The Great Déné Race. Anthropos, Bd. V, S. 977, Fig. 65). — Über dieselbe Sitte berichtet Tanner in seinen „Denkwürdigkeiten“. (Des Kentuckier's John Tanner Denkwürdigkeiten über seinen dreißigjährigen Aufenthalt unter den Indianern Nord-Amerika's. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Andree. Leipzig 1840. S. 118). — Die Teton-Sioux tragen während des Sonnentanzes Stäbchen im Haar, mit denen sie sich den Körper kratzen, da sie in dieser Zeit den Körper nicht mit den Händen berühren dürfen; Frances Densmore, Teton-Sioux music. Smithsonian Institution, Bull. 61, Washington 1918. — Bei den Makuschí ist es beiden Eltern in der ersten Zeit nach der Geburt eines Kindes verboten, sich mit den Nägeln der Hand den Körper oder Kopf zu kratzen. Sie müssen dies mit einem Stück aus der Blattrippe der Cucuritpalme tun, das zu diesem Zweck stets neben ihrem Lager hängt (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 314). Derselben Beschränkung müssen sich bei den Taulipáng die Hinterbliebenen eines Verstorbenen unterwerfen (vgl. weiter unten „Tod und Bestattung“). Dies ist ein deutlicher Beweis dafür, daß die betreffende Person, auf die sich das Verbot bezieht, während dieser Zeit als nnrein gilt.

[2] Einer ähnlichen strengen Diät müssen sich die Mädchen bei den Makuschí, Karaiben, Arowaken, Warraú und Purukotó unterziehen (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 316, 431; Barb. Rodr. a. a. O. S. 143; Roth a. a. O. S. 309).

[3] Bei den Karaiben am Pomeroon war die Prüfung des Mädchens nach Verlauf des dritten Monats überstanden (Rich. Schombnrgk a. a. O. Bd. II, S. 431). — Bei den Arowaken blieben diese Verbote während der ersten sechs oder sieben Menstruationen in Kraft. Das Mädchen bezog jedesmal eine besondere Hütte. Bei der ersten Menstruation durfte sie kein Fleisch essen, sondern nur kleine Fische und kleine Maniokfladen und dazu ein wenig Wasser trinken. In den nächsten Monaten war ihr der Genuß von Fleisch von großen Tieren oder Fischen, die viel Blut haben, verboten. Auch durfte sie ihr Haar nicht kämmen nnd mußte es lose tragen (Roth a. a. O. S. 309, 312).

und umhergehen, aber sie darf nicht zur Pflanzung gehen, sich nicht mit einem Tragkorb beladen, kein Messer, keine Axt angreifen und nicht laut sprechen oder „sich zanken“[1]. Wenn sie ein Messer angreift, bekommt sie Kopfschmerzen. Greift sie eine Axt an, so bekommt sie Schmerzen in den Arm und wird müde. Sie darf kein Feuer anblasen[2], sondern nur mit dem Feuerfächer anfachen, damit sie nicht schwindelig wird, wirr im Kopf *(upaiataimę)*, und damit ihr nicht schwarz vor den Augen wird *(eiigažipamę̄)*.

Nach Verlauf der fünften oder sechsten Menstruation befiehlt die Großmutter der Jungfrau, frühmorgens und abends und in der Nacht, sooft sie erwacht, aber nicht am Tag, einen Aufguß aus den zerstoßenen und mit Wasser angerührten Blättern der Pflanzen *kumíg*[3], *pa'lé̱urai*, *wanég*[4] und *męsę́ua*[5] in die Haare zu reiben, damit diese wieder lang wachsen.

Schließlich bebläst die Großmutter alle Geräte der Jungfrau, wie Axt, Waldmesser, Messer, Tragkorb, Körbe u. a., unter bestimmten Zauberformeln, damit ihr aus dem Gebrauch der Sachen kein Übel entsteht[6].

In den ersten fünf Perioden ihres geschlechtlichen Lebens werden die Mädchen mit besonderen Namen bezeichnet. Nach der ersten Menstruation heißt das Mädchen: *zauyrontápiátęsag*,
nach der zweiten: *zátękónomasag*,
nach der dritten: *sęlęwanētauylonōęnásag*,
nach der vierten: *sákęlęlętauylonōęnásag*,
nach der fünften: *miátoįkintauylonoęnásag*.
Erst dann nennt man das Mädchen „Jungfrau“, *auyronópę*, *auyróntapęsiü* oder *kauynápę*[7].

Freiheit der Mädchen: Das junge Mädchen kann über seinen Leib frei verfügen, ohne daß sein Zukünftiger viel Anstoß daran nimmt

---

[1] Die Warraúmädchen durften während zwei oder drei Tage der Periode nicht sprechen und lachen (Roth a. a. O. S. 309).

[2] Ebenso früher bei den Arowaken am Pomeroon (Roth a. a. O. S. 312).

[3] Zauberpflanze mit langen grasförmigen Blättern; spielt bei den meisten Zauberhandlungen, besonders bei den Verwandlungen eine wichtige Rolle; vgl. Bd. II, S. 22.

Gras.

[5] Eine hohe Pflanze. Der Name soll bedeuten „lange Haare“.

[6] Bei den Makuschi werden die wertvolleren Sachen der Jungfrau, wie diese selbst, von dem Zauberarzt unter Murmeln (eines Zauberspruches) angeblasen und dadurch entzaubert. Töpfe und Trinkschalen, die sie gebraucht hat, werden zertrümmert und die Scherben vergraben (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 316).

[7] Vgl. auch Bd. IV: Taulipáng-Vokabular.

[8] Ebenso bei den Makuschi (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 313).

Uneheliche Kinder sind verhältnismäßig selten. Sie kennen eine Reihe von Abortivmitteln:

1. Sie legen eine große, kugelige Kürbisflasche, wie sie die Weiber zum Wasserholen benutzen, auf das Feuer. Zerplatzt diese, so zerplatzt auch die Leibesfrucht und geht ab. Es ist eine Art Analogiezauber.

2. Sie lassen sich von großen Tocandíra-Ameisen Bisse auf den Leib beibringen.

3. Sie zerstoßen Tocandíra-Ameisen und trinken sie frühmorgens mit kaltem Wasser, das die Nacht im Freien gestanden hat.

4. Sie trinken Zitronensaft, mit Wasser angerührt.

5. Sie reiben Rinde des Baumes *lĭkaud*[1] und trinken sie mit Wasser.

6. Sie reiben *wętęzág*, Blätter eines Baumes, die wie Nesseln brennen, über den Leib.

Es gebe noch viele andere Mittel. Sie werden aber wohl vorwiegend von jungen Mädchen angewandt, selten von verheirateten Frauen, die im allgemeinen großen Wert darauf legen, Kinder zu bekommen[2].

Mutterschaft: Gegen Unfruchtbarkeit gibt es einen Zauberspruch, den ich leider nicht in Erfahrung bringen konnte. Die Mutter bebläst das Kaschirí, das die Tochter vor dem Beischlaf trinken soll, indem sie dazu den Zaubersegen spricht, der so kräftig wirkt, „daß die Tochter schon am anderen Tag schwanger wird".

Es gibt Handlungen, die auf das Geschlecht und gewisse Eigenschaften des erwarteten Kindes Einfluß haben sollen: Um nur Knaben zu bekommen, bereitet sich die Frau einen Tee aus der Wurzel der niedrigen Pflanze *kumĭg*[3]. Wenn sie aber Knaben und Mädchen gemischt haben will, trinkt sie auch Tee aus den Blättern der niedrigen Pflanze *pa'léuraį*[3]. Sie nimmt dann abwechselnd die beiden Tee, morgens *kumĭg*, abends *pa'léuraį*. — Die Männer haben verschiedene Zaubersprüche, die sie jeden Tag unter Blasen über dem Mingaú sprechen, den die Frau trinkt, um nur Knaben oder Knaben und Mädchen gemischt zu bekommen[4].

---

[1] Oder *ęlĭkaud*, Brechmittel, das als Zaubermittel bei der Initiation der Zauberärzte und bei ihren Zauberkuren eine Rolle spielt; vgl. weiter unten.

[2] Rich. Schomburgk glaubt, daß bei den Makuschifrauen die Schwangerschaft oft künstlich verhindert wird (a. a. O. Bd. II, S. 313).

[3] Zauberpflanzen; vgl. oben S. 131, Fußnote [3].

[4] Ähnliche Zaubertränke wenden die Frauen der Arowaken und Warraú an, um Kinder zu bekommen. So lösen sie einen Schwamm, Art Nidularia, in Wasser auf und trinken die Brühe. — Eine Doppelfrucht („Vielliebchen") essen sie nicht, weil sie glauben, davon Zwillinge zu bekommen (Roth a. a. O. S. 286, 288).

Alle wollen Knaben haben, sagte man mir. Die Mädchen gelten nicht viel. Manche werden überdrüssig, wenn sie nur Töchter bekommen. Knaben sind immer erwünscht.

Auch zerstampfen die Ehegatten rohe Bataten und schmieren sich den Brei abends vor dem Beischlaf in die Haare, damit das Kind schöne Haare bekommt.

Die Begattung findet gelegentlich auf dem Feld oder im Walde statt; in der Hütte nur bei Nacht, wenn die Feuer erloschen sind.

Aus gewissen Anzeichen glaubt man auf das Geschlecht des erwarteten Kindes schließen zu können. Hat die Mutter Schmerzen auf der rechten Seite, so gibt es einen Knaben; hat sie Schmerzen auf der linken Seite, so gibt es ein Mädchen. Träumt die Mutter von vielen Kürbisflaschen, in denen die Frauen Wasser holen, Kaschirí ansetzen usw., so bekommt sie eine Tochter. Träumt aber der Vater von Waffen, wie Bogen und Pfeil, Gewehr, Messer u. a., so wird ihm ein Sohn geboren.

Speisevorschriften vor der Geburt: Wenn eine Frau schwanger ist, dürfen beide Ehegatten keine großen Fische essen, auch kein Inambú (Rebhuhn) und keinen Mutúm (Hokko, Crax sp.), der dem Kinde sehr schadet. Ebensowenig dürfen sie die kleine Taube *węluží* essen, die dem Kinde großen Schaden bringen würde, oder Tapir, Agutí (Dasyprocta), kleines und großes Wildschwein, Hirsche jeder Art, Jacú und Cujubím (Baumhühner), Enten und Matrincham[1]. Tucunaré[2] dürfen sie essen, ebenso alle kleinen Fische, auch die kleine Taube *waku'wá*[3], die die Seele des Kindes bringt. Wenn sie ruft, ruft sie die Seele des Kindes[4].

[1] Ein sehr schmackhafter Schuppenfisch.

[2] Sehr schmackhafter Fisch, ähnlich nnserer Forelle: Erythrinus sp.

[3] Lautmalerei.

[4] Bei den Akawoio nnd Karaiben ißt der Mann während dieser Zeit kein Fleisch vom Aguti, damit das Kind nicht so mager wird wie dieses kleine Nagetier; vom Aimará-fisch (Hoplias macrophthalmus), damit das Kind nicht blind znr Welt kommt, denn die äußere Haut der großen Augen dieses Fisches erinnert an die Trübung der Netzhant beim grauen Star; von der Páca, damit der Mnnd des Kindes nicht so vorgeschoben, die Hant nicht so gefleckt wird wie bei diesem Tier — Flecken, die schließlich zu Geschwüren werden können; vom Marudihuhn (Penelope sp.), damit das Kind nicht totgeboren wird, da der Schrei dieses Vogels als ein Vorzeichen des Todes betrachtet wird (Brett, The Indian Tribes usw., S. 355). — Die Pomeroon-Arowaken dürfen während der Schwangerschaft der Frau keine Schlange töten und essen, sonst würde das Kind gleich einer Schlange weder sprechen noch laufen können. Die Schwangere darf kein Fleisch von der Schildkröte, dem Tapir oder einem Fisch essen, der viel Blnt hat (wie bei der Menstruation). Nur die Schwanzstücke vom Fisch sind ihr erlaubt (Roth a. a. O. S. 319).

Die Ente würde die Seele des Kindes mit sich unter Wasser nehmen. Die Marréca-Entchen würden die Seele des Nachts mitnehmen zum Himmel. Der Tapir drückt auf den Magen des Kindes und auf seine Seele, so daß das Kind nicht mehr atmen kann; ebenso das Wildschwein. Der Hirsch geht mit der Seele des Kindes weit in den Wald hinein, und das Kind wird schwindsüchtig. Die großen Fische gehen mit der Seele des Kindes auf den Grund des Wassers.

Diese Vorsorge für das künftige Kind erstreckt sich noch viel weiter als nur auf die beiden Ehegatten während der Schwangerschaft der Frau. So dürfen Kinder und ältere Leute, die noch Kinder haben wollen, nichts von den großen Fischen *morokó*, *zaụẹyúṅ*, *moroyúṅ*, *kumalú*[1] essen, sonst stirbt das Kind, das sie vielleicht noch bekommen werden, im fünften bis sechsten Lebensjahre. Nur alte Leute, Männer und Frauen, „die nichts mehr wert sind", d. h. keine Kinder mehr zeugen oder gebären können, dürfen von diesen Fischen essen.

Dem Manne ist es nicht verboten, mit der Schwangeren den Beischlaf auszuüben.

Geburt: Das Kind wird im Haus geboren hinter einem Verschlag, der die Wochenstube von dem übrigen Raum absperrt. Die Mutter oder Schwiegermutter helfen bei der Entbindung[2]. Damit die Geburt leichter vonstatten geht, streicht die Alte der Kreißenden mit einem Kamm über den Hinterkopf, kämmt die Haare, die bei der Geburt stets lose getragen werden.

Während des Geburtsaktes dürfen die Männer nicht zugegen sein. Bevor sie das Haus verlassen, blasen sie auf den Kopf und das Rückgrat der Kreißenden und sagen dazu den „Spruch des Kindes", einen Zauberspruch zur Erleichterung der Geburt[3]. Darauf blasen sie wieder auf den Kopf, auf das Rückgrat zwischen den Schultern und über dem Gesäß und gehen aus dem Haus. Verzögert sich die Geburt, so spricht die Alte einen anderen Zauberspruch[4] über lauwarmem Wasser, bebläst dieses und wäscht damit Kopf und Leib der Kreißenden oder schüttet es, nach anderer Angabe, einfach über ihren Oberkörper. Auch gibt man ihr Mingaú zu trinken, den man vorher in derselben Weise besprochen und beblasen hat.

[1] Große Schuppenfische. — Morokó bezeichnet eine Art großer Kumarú: Myletes sp.

[2] Bei den Makuschí begibt sich die Frau, wenn sie ihre Stunde herannahen fühlt, „in den nahen Wald, in das Provisionsfeld oder eine unbewohnte Hütte und gebiert dort ohne alle Beihilfe" (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 313).

[3] Vgl. „Zaubersprüche", Nr. IX.

[4] Ebenda Nr. X.

Schwere Geburten, insbesondere Komplikationen durch Querlage des Kindes, scheinen, wie mir auch versichert wurde, nicht allzu selten zu sein. Darauf weisen schon die verschiedenen Zaubersprüche hin, die sich mit solchen Fällen beschäftigen und später im Zusammenhang behandelt werden sollen.

Die Nabelschnur wird mit Pfeilrohr durchschnitten, das man in der Mitte gespalten hat, und zusammen mit der Nachgeburt sofort vergraben, und zwar in einem Termitenhaufen. Zu diesem Zweck schneidet man die Spitze des Termitenhaufens horizontal glatt ab, gräbt an dieser Stelle ein Loch in den Termitenhaufen und legt Nabelschnur nebst Nachgeburt hinein, worauf die Spitze wieder sorgfältig aufgesetzt wird. Der Nabel wird mit einem Baumwollfaden unterbunden, der aus der Hängematte der Wöchnerin gezogen ist[1]. Die abgefallene Nabelschnur bindet die Mutter dem Kind mit einem Faden um das linke Handgelenk. Erst nach einem Jahr nimmt sie sie ihm ab und verwahrt sie sorgfältig in ihrem Arbeitskorb. Dieses Stückchen Nabelschnur darf nicht verlorengehen, sonst verliert das Kind den Verstand.

Sofort nach der Geburt wird das Kind von der Großmutter in lauwarmem Wasser gebadet. Schon am ersten Tag wird es an die Brust gelegt. Vom zweiten Tag an wäscht es die Mutter mit lauwarmem Wasser, aber immer im Haus hinter dem Verschlag, in der Wochenstube, die beide Eltern während der ersten zehn Tage nicht verlassen dürfen. Kaltes Wasser würde dem Kinde schaden. Auch Vater und Mutter waschen sich während dieser Zeit täglich mit lauwarmem Wasser. Das gewohnte Bad ist ihnen untersagt.

W o c h e n s t u b e: Nach der Geburt des Kindes bleiben beide Eltern zehn Tage lang hinter dem Verschlag in der Hängematte und genießen nur Maniokfladen und warme Brühe von Maniokstärke. Nur um ihre Notdurft zu befriedigen, dürfen sie das Haus verlassen, aber nicht draußen herumgehen. Auch nach dieser Zeit dürfen sie nichts arbeiten zwei Monate lang, manche drei und vier Monate. Die Frau darf nur Wasser holen zum Trinken; sie darf nicht kochen — Mingau bereitet die Großmutter — und nicht in der Pflanzung arbeiten. Der Mann darf besonders keine Axt und kein Messer angreifen, keinen Sipó (dünne, zähe Liane zum Binden) schneiden, keine

[1] Bei den Makuschi wird die Nabelschnur von der Mutter oder der Schwester der Gebärenden abgeschnitten, wenn das Kind ein Knabe ist, mit einem scharfgeschnittenen Bambusrohr, ist es ein Mädchen, mit einem Stück Pfeilrohr, und darauf mit einem baumwollenen Faden unterbunden (R i c h. S c h o m b u r g k a. a. O. Bd. II, S. 313/314).

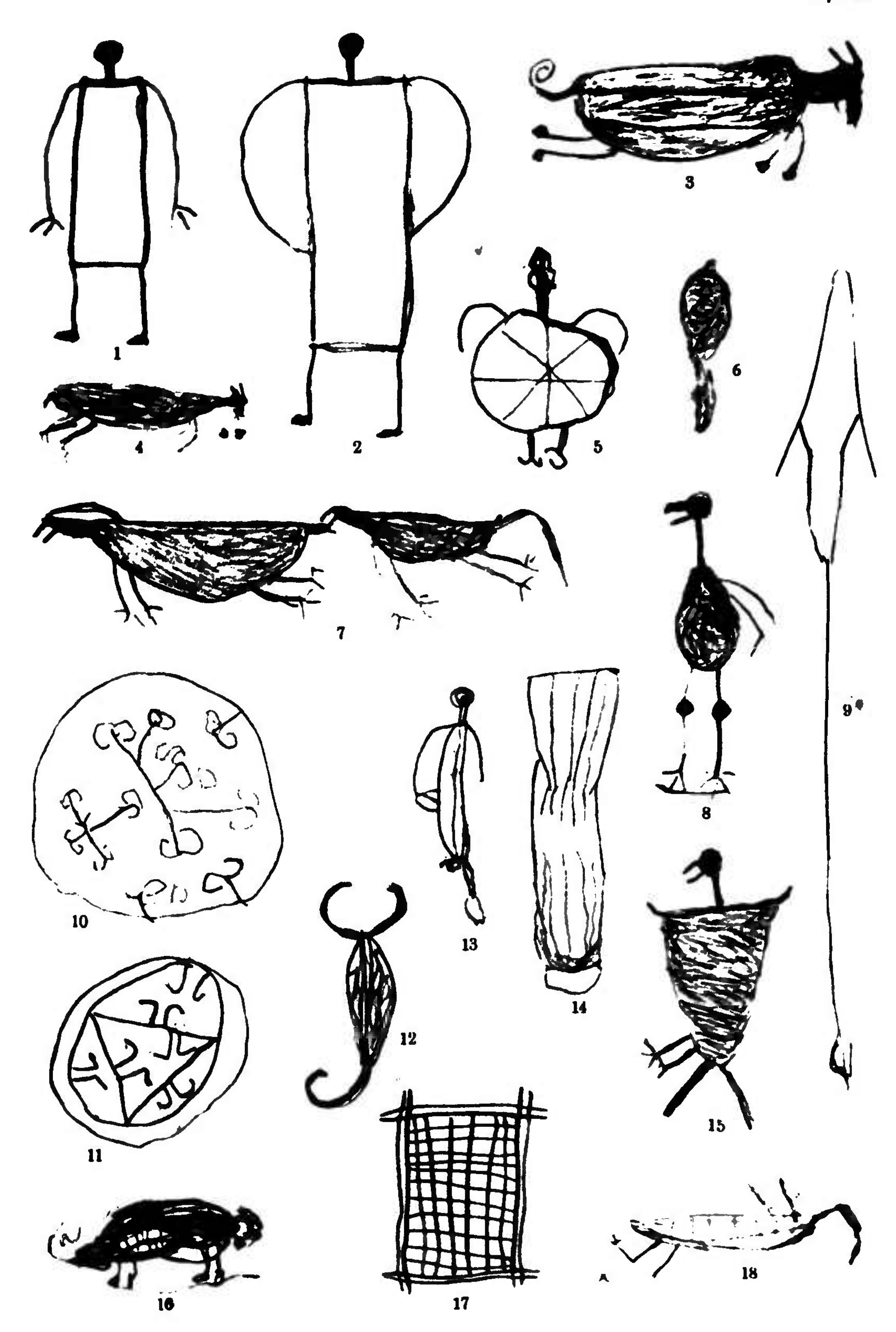
Pfeile verfertigen, nicht mit Bogen und Pfeil oder mit der Flinte schießen, sonst schlägt, schneidet, schießt er in den Kopf des Kindes[1]. — Er darf sich ein ganzes Jahr lang nicht mit seiner oder einer anderen Frau ab-

[1] Bei den Makuschí danern die gemeinsamen Wochen der Eltern so lange, bis dem Kinde die Nabelschnur abfällt. Während dieser Zeit gilt die Mutter als unrein, und wenn der Mann keine besondere Hütte für die Wochen besitzt, muß er das Lager durch eine Wand von Palmblättern absondern. Weder Vater noch Mutter darf eine Arbeit verrichten. Der Vater darf die Hütte des Abends nur auf Augenblicke verlassen, nicht baden, keine Waffen angreifen. Beide Eltern dürfen nur lauwarmes Wasser trinken und Maniokbrei essen, den eine Verwandte bereitet hat (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 314). — Bei den Arowaken Snrinams durfte der Mann in dieser Zeit keinen Baum fällen, keine Flinte abschießen und kein großes Wild jagen, da sonst das Kind krank werden und sterben würde. Es war ihm nur erlaubt, in der Nähe mit dem Pfeil kleine Vögel zu schießen und kleine Fische zu angeln (Quandt a. a. O. S. 252). — Nach dem Glauben der Surinam-Karaiben (Galibí) hing das Leben des neugeborenen Kindes ganz vom Vater ab. Dieser durfte daher auch kein schweres Werk verrichten. Die Jagd war ihm verboten, denn der Pfeil konnte das Kind treffen. Überall ging er langsam nnd vorsichtig umher, indem er dornige Plätze mied. Selbst wenn es ihn juckte, durfte er sich nur sehr vorsichtig kratzen, um dem Kind keinen Schmerz zu bereiten (F. P. en A. P. Penard, De Menschetende Aanbidders der Zonneslang. Paramaribo 1907. S. 159).

Ähnliche Gebräuche sind von allen Gnayanastämmen und den Inselkaraiben bezengt. Beide Eltern, häufig aber der Mann weit stärker als die Frau, waren nach der Geburt eines Kindes strengen Fasten unterworfen, die nicht selten viele Monate dauerten. Der Gennß des Fleisches bestimmter Tiere war besonders dem Vater verboten, nm nicht gewisse minderwertige Eigenschaften des betreffenden Tieres auf das Kind zu übertragen. Auch durften beide Eltern während dieser Zeit keine schwere Arbeit tun, um dem Kinde nicht zu schaden. Bei manchen Stämmen mußte sich der Vater schmerzhaften Martern unterziehen. (Vgl. besonders Barrere, nach dessen Schilderung die Galibímänner bei der Geburt des ersten Kindes denselben anstrengenden Fasten und schmerzhaften Martern und Geißelungen unterworfen waren wie die Mädchen bei der ersten Menstruation (a. a. O. S. 223 ff.). — Weitere zahlreiche Beispiele aus der Literatur und nach eigenen Beobachtungen hat Roth (S. 320 ff.) zusammengestellt. — Vgl. auch Kunike, Das sogenannte „Männerkindbett", Zeitschrift für Ethnologie, 43. Jahrg. [1911], S. 550 ff.).

Erklärung der Tafel 29

Bleistiftzeichnungen des fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamáẑi* nnd seines zwanzigjährigen Bruders *E̲maẑí;* 1 *Dutúru* (Dr. Koch-Grünberg.) 2 *Aeke̥tón* („Alter" = Hermann Schmidt). 3 Hund. 4 Aguti (Goldhase: Dasyprocta) frißt Früchte. 5 Schildkröte, von oben gesehen. 6 Kaulquappe. 7 Tapir, von Hund verfolgt. 8 Agami (Trompetervogel: Psophia crepitans). 9 Pfeil (vom Zeichner „Pfeilspitze" genannt, weil die Spitze als die Hauptsache behandelt ist). 10 und 11 Korbwannen mit Flechtmustern. 12 Skorpion. 13 Taulipáng *Ne̲we̲ṅgú,* der die nebenstehende Rense verfertigt hat. 14 Große Fischreuse mit doppeltem Fangtrichter und (unten) Handgriff (vgl. Tafel 18 2 a, b, c). 15 Adler, wahrscheinlich Harpyia destructor. 16 Brüllaffe (Mycetes) auf einem Ast. 17 Manioksieb. 18 Ibis. (2/3 n. Gr.)



Bleistiftzeichnungen des fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamáẑi* und seines zwanzigjährigen Bruders *Emaẑí*.

geben, sonst schwillt der Nabel des Kindes, oder es verstopft sich die Harnröhre, und das Kind muß sterben.

Besonders auf das kranke kleine Kind erstreckt sich die Sorgfalt beider Eltern. In Koimélemong aßen zwei Männer eines Tages keine Pfefferbrühe, weil jeder eine kleine Tochter krank zu Hause hatte, deren Zustand sich verschlimmern würde, wenn der Vater so scharfe Speisen zu sich nähme.

Die strengen Diätvorschriften können durch Zaubersprüche gemildert werden, so durch den „Spruch der Fischotter“[1]. Eine Woche lang nach der Geburt des Kindes dürfen die Eltern nur kleine Fische essen. Dann können sie wieder große Fische essen, wenn sie diesen Spruch siebenmal gesagt und über die Fische, die mit Pfeffer und Salz auf der Schüssel liegen, geblasen haben.

Über die Ursachen und die Bedeutung des sog. „Männerkindbetts“ ist viel geschrieben worden. Manche sehen in ihm eine Erfindung der Frauen, um die Männer in dieser Zeit, da sie ihre Hilfe am nötigsten haben, in ihrer Nähe zu behalten und sie daran zu hindern, große Beute von Jagd und Fischfang heimzubringen, deren Zubereitung der Frau nur vermehrte Arbeit machen würde[2] Nach anderen nimmt der Indianer an, daß auch noch einige Wochen nach der Geburt zwischen Vater und Kind eine geheimnisvolle Verbindung bestünde[3]. Mir scheint es, daß beide Faktoren, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, bei der Entstehung dieser Sitte eine Rolle gespielt haben. Unzweifelhaft stehen diese Gebräuche mit den Verhaltungsmaßregeln vor der Geburt in engem Zusammenhang.

Wie bei der Menstruation, so sind auch während der Schwangerschaft die strengen Diätvorschriften in erster Linie hygienische Gebote, die aus der Erfahrung entstanden sind. Leichte Kost und wenig Getränk sind, besonders im heißen Klima, für die Menstruierende sicher das Zuträglichste. Sie machen das körperliche Unbehagen, das diese Tage mit sich bringen, am wenigsten fühlbar. Bei der Schwangerschaft ist es ebenso. Schwer verdauliche Fleischspeisen verursachen Beschwerden, schaden also dem Kinde. Eine mäßige Diät wird in normalen Fällen eine leichtere Geburt gewährleisten. In zweiter Linie kommt dann die abergläubische Furcht vor der Übertragung schlechter Eigenschaften der einzelnen Tiere auf das Kind durch den Genuß ihres Fleisches. Dies erklärt genügend die Diätvorschriften für die Mutter.

---

[1] Vgl. „Zaubersprüche“, Nr. VIII.

[2] So Quandt a. a. O. S. 253; Joest a. a. O. S. 96 ff. u. a.

[3] Vgl. Penard a. a. O. I, S. 158 ff. — Vgl. auch K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern, S. 334 ff.

Die Furcht vor der Übertragung der tierischen Eigenschaften wird nun die Frau auch bei ihrem Manne geweckt haben. Beide wünschen ein möglichst gesundes, kräftiges Kind. Beide sind besorgt um sein Leben. Folglich muß auch der Vater alles vermeiden, was dem Kinde schaden könnte. Daher hält er schon vor der Geburt des Kindes mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit alle Vorschriften ein, denen sich auch die Frau unterwirft. Ist dann das Kind auf der Welt, so ist es um so mehr Gefahren ausgesetzt. Die Kindersterblichkeit ist groß. Beide Eltern sind bemüht, das zarte Leben zu erhalten. Folglich bleibt der Vater in der Nähe seines Kindes, meidet vor allem die Jagd, um nicht in Versuchung zu kommen, Tiere zu erlegen, deren Genuß dem Kinde schaden könnte. Diese Vorsicht zieht immer weitere Kreise; sie führt allmählich zu dem Glauben, daß jede Handlung des Vaters auf das Wohlbefinden des Kindes Einfluß haben könnte, und so kommt es schließlich dazu, daß der Mann noch längere Zeit nach der Geburt des Kindes in strengster Abgeschlossenheit zu Hause bleibt und als Hauptperson der Wochenstube gilt.

Zu Ehren der Geburt eines Kindes findet keine Festlichkeit statt.

Gestillt wird etwa zwei Jahre lang. „Die Frauen", meinte mein Gewährsmann, „haben vielleicht ein Mittel, die Milch zu erhalten." Auch Großmütter sah ich noch säugen. Sie nehmen oft das Kind an die Brust, wenn die Mutter anderweitig beschäftigt ist[1]. Dabei muß man jedoch bedenken, daß die Indianerin bei der oft frühen Heirat in verhältnismäßig jugendlichem Alter schon Großmutter sein kann. Zudem ist es nicht gewiß, daß die Brust in jedem dieser Fälle noch Milch gibt. Vielleicht dient sie oft nur als Beruhigungsmittel, wie etwa bei uns der Schnuller.

Sie glauben nicht, daß während des Stillens keine neue Empfängnis stattfinde.

Auch jung gefangene Tiere ziehen die Frauen an der Brust auf, wodurch jene sehr zahm werden[2]. Im Dorfe Denóng am Roroíma war ein

---

[1] Von den Frauen der Arowaken sagt Quandt (a. a. O. S. 253): „Sie säugen ihre Kinder so lang, bis das nächste wieder bald da ist, und dann übernimmt die Großmutter, wenn eine vorhanden ist, dieses Geschäft noch einige Zeit. Ich habe oft die Kinder neben ihren Müttern oder Großmüttern stehen und an ihnen saugen sehen. Sie suchen daher auch die Milch in ihren Brüsten zu erhalten." — Ebenso fand es Rich. Schomburgk bei den Makuschí. Sein indianischer Begleiter Sororeng, den er über diese auffallende Erscheinung befragte, erwiderte ihm, „daß die Frauen ein Mittel anwendeten, das ihnen die Milch bis in das höchste Alter erhalte" (a. a. O. Bd. II, S. 315).

[2] Ebenso bei den Arowaken (nach Quandt a. a. O. S. 253/254) und bei den Makuschí, bei denen dieses Geschäft gewöhnlich den Großmüttern zufällt (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 315).

kleiner Hirsch, den eine Indianerin auf diese Weise gezähmt hatte, und der nun seiner Pflegemutter auf Schritt und Tritt folgte.

Zwillinge werden angeblich ohne Bedenken aufgezogen[1]. Es soll sogar vorkommen, daß eine Frau drei oder vier Kinder auf einmal bekommt. Am Majarý habe eine Frau Vierlinge geboren, die alle am Leben geblieben seien. Erst als sie etwa zwei Jahre alt waren, seien zwei von den Kindern gestorben.

Von Kindermord habe ich nie etwas gehört. Krüppelhaft geborene Kinder, die bei diesen gesunden Leuten wahrscheinlich überhaupt eine große Seltenheit sind, läßt man jedoch, offenbar im zartesten Alter, sterben[2] Unter den vielen Indianern, die ich zwischen Uraricuéra und Roroíma sah, fand sich nur ein Taulipángjüngling mit stark verkrümmter Wirbelsäule, einer hohen Schulter und einem schiefgewachsenen, verkrüppelten Arm, aber sonst wohlgebildetem Körper und von angenehmen Gesichtszügen. Leider habe ich mich nicht nach der Ursache seiner Gebrechen erkundigt, doch hatte es den Anschein, daß er erst in späterem Kindesalter, vielleicht durch einen Sturz, in diesen Zustand gekommen war.

Die Fruchtbarkeit der Frauen ist bei diesen Savannenindianern im allgemeinen nicht gering. Ich habe keine genaueren Aufnahmen darüber gemacht, doch kann man annehmen, daß auf jede Familie durchschnittlich vier bis fünf Geburten entfallen[3]. Es gibt sogar einzelne kinderreiche Familien. So hatte der Makuschíhäuptling *Pitá* von einer Frau sieben Kinder im Alter von etwa sechzehn bis zwei Jahren[4]. Sein Schwager William, ein noch verhältnismäßig junger Mann, hatte von jeder seiner drei Frauen zwei Kinder im Alter bis zu vier Jahren. Mein Begleiter *Mayúluaípu* hatte ursprünglich vier Geschwister, eine Schwester und drei Brüder, von denen aber einer gestorben war. Ein Wapischána an der Serra do Panellão hatte von einer Frau fünf Kinder im Alter von etwa achtzehn bis drei Jahren. Auch am Roroíma gab es Familien mit vier bis sechs Kindern.

Bei einem Tanzfest in Koimélemong, zu dem viel Besuch von auswärts

---

[1] Rich. Schomburgk nennt Zwillingsgeburten „äußerst selten". Während seines jahrelangen Aufenthaltes bei den Indianern Guayanas kann er sich nur zweier Zwillingspaare, bei den Makuschí und den Akawoio, erinnern, die zugleich beweisen, daß auch bei diesen Stämmen den Zwillingsgeburten kein Bedenken entgegengebracht wird (a. a. O. Bd. II, S. 313).

[2] Ebenso machten es die Arowaken (Quandt a. a. O. S. 254). Die Galibí töteten und begruben krüppelhafte Kinder sofort nach der Geburt (Barrere a. a. O. S. 227).

[3] Von den Frauen der Arowaken sagt Quandt, sie hätten selten mehr als drei oder vier Kinder (a. a. O. S. 254), wobei er aber nicht angibt, wie viele Geburten sie durchschnittlich haben.

[4] Vgl. Band I, Abb. 14, S. 56.

gekommen war, nahm ich eine Volkszählung vor, indem ich alle Anwesenden in langer Reihe nebeneinander antreten ließ. Es waren 160 Männer, 169 Weiber, 96 Knaben, 75 Mädchen und 53 Säuglinge, weitaus die Mehrzahl davon Taulipáng.

Die Säuglingssterblichkeit ist groß, was verschiedene Ursachen haben mag. Einmal ist es wohl der krasse Unterschied zwischen Trockenzeit und Regenzeit, der Erkältungen hervorruft und den kleinen Kindern gefährlich wird. Sodann sind es die häufigen freundnachbarlichen Besuche bei Festen, zu denen oft viele Tagereisen weit auch die kleinsten Kinder mitgeschleppt werden, und das stundenlange Tanzen auf freiem Dorfplatz im Nachttau mit dem Säugling in der Tragbinde. Endlich sind es große Epidemien, wie Pocken und Grippe, die besonders unter den Kindern im zarten Alter gewaltig aufräumen. Daher kommt es, daß man durchschnittlich auf die Familie zwei Kinder rechnen kann, die heranwachsen und zur Fortpflanzung beitragen, so daß sich die Stämme nicht vermehren, sondern infolge der von Zeit zu Zeit epidemisch auftretenden Krankheiten, die auch viele Erwachsene hinwegraffen, beständig, wenn auch langsam, vermindern.

Kinderlosigkeit wird stets der Frau zur Last gelegt, die deshalb eine gewisse Verachtung genießt, was sich aber niemals in ihrer Gegenwart zeigt. Von einer jungen, recht hübschen Taulipángfrau in Koimélemong wurde mir mehrfach mit spöttischem Lächeln als etwas Besonderes erzählt, daß sie keine Kinder habe.

Namen: Meistens gibt der Vater selbst dem Kinde den Namen, häufig auch der Großvater, Vater des Vaters, drei, vier oder fünf Tage nach der Geburt, bisweilen sofort nach der Geburt[1]. Es gibt sogar Eltern, die dem Kinde vor der Geburt einen Namen bestimmen: „wenn es ein Knabe wird, soll er so heißen, wenn es ein Mädchen wird, soll sie so heißen"! Das Kind, ob Knabe oder Mädchen, erhält nur einen Namen.

Dieser Personenname, wie wir ihn kurzweg nennen wollen, weil er mit der Person des Trägers eng verknüpft ist, wird fast nie angewendet, wahrscheinlich nur im engsten Familienkreise und da wohl äußerst selten, nie in Gegenwart Fremder. Ich habe niemals gehört, daß sich zwei mit ihren Namen anredeten. Auch Fremde gebrauchen bei der Anrede nur das bei den Taulipáng allgemein übliche *zakó* — Schwager, seltener *yakómbi*. Die

[1] Bei den Makuschí gibt die Großmutter oder der Großvater oder, wenn beide nicht mehr da sind, der Vater nach Beendigung der Wochen dem Kinde einen in der Familie gebräuchlichen Namen (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 314/315).

Makuschí sagen *yakó.* Diese Bezeichnung gilt auch im Verkehr mit Fremden, selbst Angehörigen eines anderen, sprachlich nicht verwandten Stammes, z. B. zwischen Taulipáng oder Makuschí und Wapischána, die in diesem Falle das Fremdwort *yáku* gebrauchen. Familienmitglieder, auch weiteren Grades, reden sich gewöhnlich mit den Verwandtschaftsbezeichnungen an[1]. So gebrauchen die Taulipáng *pábai* — Papa, *ámaī* — Mama, *úmū* — mein Sohn, *(u)yendží* oder *yendzí* — meine Tochter, *moyí* — mein (jüngerer) Bruder (auch gegenüber einem nahen Verwandten oder als besondere Liebesbezeichnung zu einem jüngeren Freund), *na'naī* — meine (ältere) Schwester, *auó* — Onkel, *ámaī* oder *amaíyakoṅ* — Tante, *ma'nō* oder *ma'nóṅ* — Base (auch gegenüber einem jüngeren Mädchen ohne nahe Verwandtschaft, selbst von der Mutter zu der eigenen kleinen Tochter, vgl. Band II, S. 120), *amokó* — Großvater, *kokó* — Großmutter. Die Frauen und Mädchen sagen zum Bruder oder zu einem männlichen Verwandten oder zu einem (auch älteren) Freund *pipi* — Bruder. So redeten mich die weiblichen Kinder an[2].

Es ist etwas Geheimnisvolles um den Personen- oder Geburtsnamen. Fast nie erfährt man ihn von dem Träger selbst. Gewöhnlich mußte ich einen anderen danach fragen, der mir ihn, wenn der Betreffende in der Nähe war, erst nach einigem Zögern ins Ohr flüsterte. Rief ich dann einen bei seinem Namen, so lachte er wohl darüber, aber es bereitete ihm offensichtlich starke Verlegenheit. Man kann sich dies daraus erklären, daß der Personenname aufs engste mit dem Träger verbunden, gewissermaßen ein Stück seines Ich, seiner Persönlichkeit ist, das er ebenso ungern preisgibt wie Körperabfälle, z. B. Haare[3] oder Nägel, oder wie mancher sein Abbild auf der Photographie oder ein anderer seine Stimme im Phonograph. Halb unbewußt spielt wohl die Furcht vor Zauberei dabei eine Rolle, der universelle Glaube, daß der andere ganz über mich verfügen kann, wenn er auch nur einen Teil von mir besitzt[4].

---

[1] Ebenso die Arowaken und Maknschi nach Im Thnrn a. a. O. S. 220; die Kalinya-Galibi nach Penard a. a. O. I, S. 160.

[2] Vgl. ferner Band IV, Taulipáng-Vokabular.

[3] Vgl. Band II, S. 22/23, 84.

[4] Vgl. Im Thurn a. a. O. S. 220 (Arowaken, Maknschí); Roth a. a. O. S. 304 (Arowaken); Penard a. a. O. S. 160 (Kalínya-Galibi); de Goeje, Beiträge, S. 26 (Trio, Ojana). Die Schen, den eigenen, indianischen Namen zu nennen, fand Eugène André anch bei den Waiomgomos (Yekuaná) am mittleren Caura; Engène André, A naturalist in the Gnianas. London 1904. S. 16. — Der Name kann zugleich ein Schutzmittel gegen änßere Gefahren sein: daher wird er bisweilen gewechselt. Nehme ich einen anderen Namen an, so kann nach naivem Glanben der Geist, der mir Böses znfügen will, mich nicht finden. Deshalb haben die Kalinya-

Die Personennamen beziehen sich auf Tiere oder Pflanzen oder Hausgeräte u. dgl., oder es sind Namen mythologischer Persönlichkeiten, oder sie knüpfen an besondere Begebenheiten an. Viele Namen sind, auch von den Indianern, nicht mehr zu analysieren. Gern wählt man einen Namen, der in der betreffenden Familie gebräuchlich ist[1].

Neben dem Personennamen bekommt fast jeder Indianer mit der Zeit einen Beinamen oder Spitznamen, der sich gewöhnlich auf eine hervorstechende Körper- oder Charaktereigenschaft bezieht und von dem Eigentümer sehr ungern, wenn auch mit weniger Scheu genannt wird[2].

Außerdem erhalten die Indianer, die mit den Weißen in Berührung kommen, fast immer einen christlichen Namen, bitten auch selbst darum,

---

Galibí außer ihrem Geburts- oder Geheimnamen einen besonderen Namen für die Reise. Auch der christliche Tanfnamen schützt sie nach ihrem Glauben vor Angriffen der bösen Geister, da diese gegenüber der Taufe machtlos sind. Deshalb wird auch dieser christliche Name nicht geheimgehalten (Penard a. a. O. S. 160). — Crevaux erzählt, die Rukuyenne (Ojana) hätten zwei Namen; den einen gebrauchten sie in der Anrede, den zweiten in der Abwesenheit des Betreffenden (Vocabulaire Français-Roucouyenne. Bibliothèque linguistique américaine, tome VIII, p. 13/14. Paris 1882). — Nach de Goeje haben einige Trio zwei Namen, einen für den Verkehr mit Fremden, den anderen für Freunde (Beiträge, S. 26). — Ein Indianer ohne Namen ist nach dem Glauben der Pomeroon-Arowaken das sichere Opfer der ersten Krankheit oder eines Unglücksfalles. — Wenn ein Zauberarzt mit seiner Kur Erfolg hat, kann er dem Patienten einen neuen Namen geben und macht es ihm dadurch möglich, ein neues Leben zu beginnen (Roth a. a. O. S. 305/306, 345). — Die Inselkaraiben erhielten ihren Namen kurz nach der Geburt, wechselten ihn aber später, wenn sie z. B. einen tapferen Feind getötet hatten, dessen Namen sie annahmen; oder sie baten bei Festen einen, ihnen einen anderen Namen zu geben (Rochefort a. a. O. S. 485).

[1] Bei den Inselkaraiben erhielt das Kind seinen Namen nach einem Vorfahren oder nach einem Baum oder nach einer Begebenheit, die dem Vater während der Schwangerschaft der Frau zugestoßen war (Rochefort a. a. O. S. 484). — Die Arowaken und Makuschí geben dem Kind bald nach der Geburt einen Namen von einer Pflanze, einem Tier oder irgendeinem Naturgegenstande. Früher wählte der Zauberarzt den Namen aus; heute tun dies meistens die Eltern (Im Thurn a. a. O. S. 219/220). — Bei den Pomeroon-Arowaken gab früher der Zauberarzt dem Kinde, sobald es zu kriechen begann, einen Namen (Roth a. a. O. S. 305). — Bei den Kalínya-Galibí bekommt das Kind kurz nach der Geburt einen Namen, der sich auf irgendeine körperliche Eigenschaft, auf ein Tier, auf eine Pflanze usw. bezieht. Dieser Name wird streng geheimgehalten und ist nur den Familienmitgliedern und den Freunden bekannt und ebenso dem Zauberarzte, der ihn in früherer Zeit allein gab. — Es ist das höchste Zeichen des Vertrauens, wenn ein Indianer einem seinen Namen nennt (Penard a. a. O. S. 160).

[2] Rich. Schomburgk (a. a. O. Bd. II, S. 323/324) hebt die Spottlust der Makuschí hervor, die nicht nur jedem Stammesgenossen, sondern auch jedem Fremden, sobald er bei ihnen erscheint, nach einem Körpergebrechen oder Körpervorzug einen Spitznamen beilegen, wofür der Reisende eine Reihe von Beispielen gibt. — Barb. Rodrigues (a. a. O. S. 165/166) teilt einige Spitznamen der Krischaná des Rio Yauaperý mit.

obwohl sie meistens vom Christentum keine Ahnung haben. Diesen Namen gebrauchen sie anstandslos[1].

Der Taulipáng *Mayūluaipu*, genannt José — seinen Spitznamen, wenn er überhaupt einen besaß, konnte ich nicht in Erfahrung bringen —, gab mir verschiedene Namen und Spitznamen seiner nächsten Angehörigen mit Übersetzung an: Sein Vater heißt *tapęzai* und mit seinem indianischen Spitznamen *tésepęṅ* — „namenlos". Außerdem hat er auch einen portugiesischen Spitznamen „Papagayo", weil er so viel schwätzt und Geschichten erzählt. Der Name oder wohl Spitzname seiner Mutter ist *węlidžáṅ* — „die Mädchen" (Plural). Sein verstorbener Bruder hieß *sauidžaui* oder *zauidžaui* nach einem Hirsch mit breitem Geweih, aber kleinem Körper. Der Name seines jüngeren Bruders ist *waítukuid* — „Jüngling der Kürbisflasche", der Name seiner Schwester *lauízamę* — „Kolibri". Sein Großvater, Vater seines Vaters, hieß nach einem Manne der Mythe *zalímā* oder *zalímę*[2] Der Spitzname seines jüngsten Bruders ist *adžídža* — „unartig", weil er als Kind so viel weinte, besonders des Nachts.

Mein anderer Begleiter, der Arekuná, hieß mit seinem Personennamen *męsęuaípu*, mit seinem Spitznamen *akūli* nach dem zierlichen Nagetier dieses Namens, dem er mit seiner kleinen Gestalt und seinem flinken Wesen ähnelte[3]. Von seinem Freunde José-*Mayūluaipu* wurde er „João" genannt, obgleich er kaum ein Wort portugiesisch sprach.

Ein älterer Taulipáng hieß *timbí* — Wespe"; ein anderer führte den mythologischen Namen *piaį'mā* nach dem großen Zauberer und Menschenfresser der Sage[4]. Eine Frau am Roroíma hieß *mę̄lí* — „kleiner Taschenkrebs", und ein hübsches Mädchen *maįdyanápęṅ*, was mir übersetzt wurde „Mädchen der weißen Termite". Der Personenname des dicken Häuptlings Selemelá *kapęteléṅ* wurde mir erklärt als „ein Ding, das in der Luft ist *(kapę)* und „*teléṅ*" macht wie die Tanzklapper".

Als zweiten Namen, wahrscheinlich Spitznamen des Makuschíhäuptlings *Pitá*, der auch den christlichen Namen „Manuel" führte, gaben mir die Taulipáng *zipęláli* an, was in ihrer Sprache die lanzettförmige „eiserne Pfeilspitze" bezeichnet.

Die christlichen, portugiesischen, spanischen oder englischen, Namen

---

[1] Vgl. Im Thurn a. a. O. S. 220; — Penard a. a. O. S. 160. — Viele Trio tragen neben ihren einheimischen Namen solche, die von Buschnegern herrühren, da sie nur mit diesen, nicht mit den Europäern im Verkehr stehen (de Goeje, Beiträge, S. 27).

[2] Herr eines magischen Jagdpfeils, vgl. Band II, S. 94.

[3] Dasyprocta.

[4] Vgl. Band II.

werden bisweilen so indianisiert, daß sie kaum wiederzuerkennen sind. „Wiyáng" und „Selemelá" hielt ich anfangs für rein indianisch, während sie doch aus den englischen Namen „William" und „Samuel" entstanden sind. Aus dem englischen „Thomas" wird *tamáži* oder *tamáži*, vielleicht auch *tamaíd*, und niemand wird in dem Taulipángnamen *džiuaú* das portugiesische João vermuten. Auch in *samburukú* ist nur schwer der Name meiner berühmten Vorgänger Schomburgk zu erkennen, von deren Reisen die Taulipáng noch viele Einzelheiten zu erzählen wissen[1].

Von einer Anzahl Namen konnte ich die Bedeutung nicht feststellen, und ich kann nicht unterscheiden, welche davon Personennamen und welche Spitznamen sind, oder ob es sich bei einigen nicht um indianisierte europäische Namen handelt.

Taulipángnamen:

Männer:		Frauen:
anteló[2]	*tauená*	*mālęsén*[3]
arpó	*tanḗli*	*sęlānęlá*
asę(x)kóg	*tībig*	*tēsētápęn*
ę̄mán	*kayaukáleipu*	
ęmáži	*katúra*	

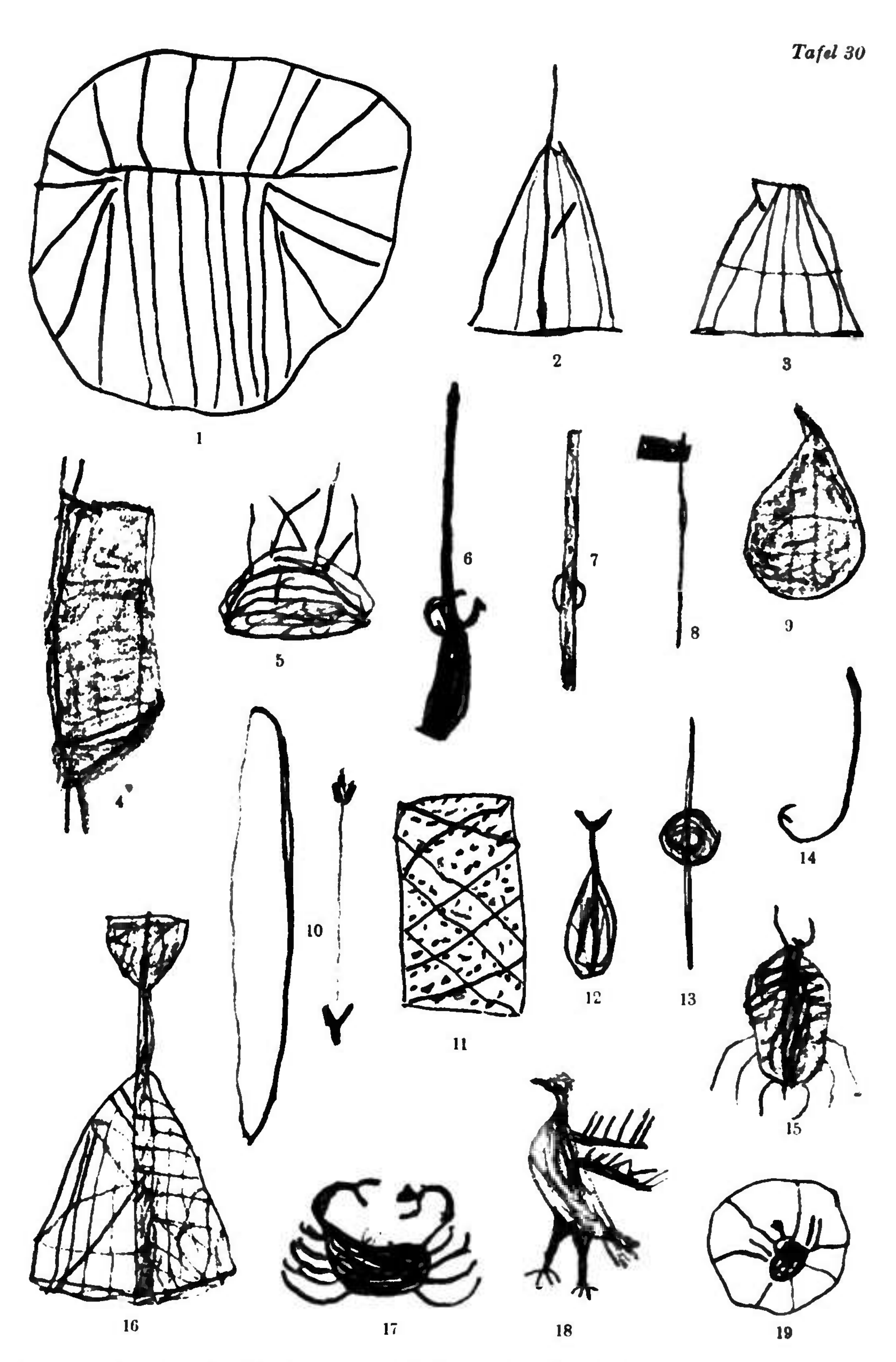
[1] „Schassapun", den Namen eines Makuschí, hielt Im Thurn lange Zeit für einen indianischen Personennamen, bis er erfuhr, daß sich der Mann nach dem deutschen Reisenden Charles Appun (Carl Ferdinand Appun) benannte (a. a. O. S. 220/221). — Noch zur Zeit Coudreaus (1885) lebte im Gebirge Taiana südlich vom Uraricuéra ein Wapischána, einer der Führer Rob. Schomburgks, der seit fünfundvierzig Jahren den Namen seines alten Herrn führte (Coudreau, La France Équinoxiale. Bd. II, S. 396). — Von den Waiomgomos (Yekuaná) am mittleren Caura sagt Eugène André (a. a. O. S. 15/16): „Sobald ein Indianer mit Venezolanern in Berührung kommt, nimmt er irgendeinen spanischen Namen an", der dann häufig indianisiert wird. „Maite", was André anfangs für einen indianischen Personennamen hielt, war verdorben aus „Mateo".

[2] Diesem Namen bin ich zweimal begegnet.

[3] So hieß die älteste Frau am Roroíma, deren Vater noch Begleiter der Brüder Schomburgk gewesen war; vgl. Band I, S. 101 und ihr Porträt in Band V, Taf. 86.

Erklärung der Tafel 30

Bleistiftzeichnungen des fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamáži* und seines zwanzigjährigen Bruders *Emáži*: 1 Rasthütte, Grundriß und Aufriß. 2 Kegeldachhütte mit weit überstehendem Mittelpfosten. 3 Hütte mit kurzem First. 4 Kiepe, Seitenansicht (vgl. Taf. 12, Fig. 12). 5 Maniokpflanzung mit frischen Stecklingen. 6 Gewehr, Vorderlader. 7 Blasrohr mit Visier. 8 Axt. 9 Kalabasse. 10 Bogen und Pfeil. 11 Reibebrett. 12 Paddelruder mit Krückengriff. 13 Tanzrassel. 14 Angelhaken. 15 Wasserkäfer. 16 Kriegskeule. 17 Taschenkrebs. 18 Klippenvogel (Rupicola rupicola L.). 19 Spinne im Netz. (1/1 n. Gr.)



Bleistiftzeichnungen des fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamáži* und seines zwanzigjährigen Bruders *Emaži*.

Männer:

umáyikog pakalaí[1]	*lańkó*
yęualí, yęalí, y(ę)úali	*maįpalalí*[2]
dzúli	*mętaží*
džaūliáń	*nériži*
yu'ráń	*nęuęńgú*
džilawó, žilawó	*pēdelík(e)*
tšánio	*pūg*[3]

In der Erzählung von dem Kampf zwischen Taulipáng und Pischaukó[4] kommen einige Taulipáng-Männernamen vor, die sicherlich Personennamen sind, deren Bedeutung ich aber nicht kenne:

manīkuzá
āliáń
mauāná
ęwāmā

Die Personennamen in den von mir aufgezeichneten Mythen, Märchen und Erzählungen[5] wurden mir folgendermaßen erklärt, doch bin ich nicht sicher, ob alle diese Übersetzungen, die oft erst nach längerem Besinnen gegeben wurden, auch sprachlich richtig sind.

Männernamen:

žigę́ — „Sandfloh"
mānápę, ma'nápę — „Kürbiskern"
wakalámbę — „Windhose"
anžikílań — „Rebhuhn"
akālapižęímā — „Jüngling der Heuschrecke"
wazāmaímę̄ — Jüngling des Krebses" *(wazākę́)*
maįtraúlę — „weiße Termite"
amęluazaípu — „Jüngling der Stromschnelle"
męsęzauaípu — „Jüngling der Ruhe"
okílanag — „Jüngling des Jacúhuhns"
kauáyuyaį — „Jüngling des Tabaks" *(kauaí)*
pakālamoka — „Zieher[6] der Jagdtasche" *(pakālá)*

[1] Bedeutet vielleicht „Jagdtasche *(pakalá)* der Umáyikog", einer Art Bergtrollen; vgl. weiter unten.
[2] Kann auch Purukotóname sein.
[3] Name eines Ingarikó; kann auch der Ingarikósprache angehören.
[4] Vgl. oben S. 102 ff.
[5] Vgl. Band II.
[6] *moka* (Verbalstamm) — ziehen.

ilóṅgali — „Jüngling des Schmutzes“ (*ilóṅsalu*)
komḗluyai̯ — „Jüngling der (Zauberpflanze) Kumī“
tau̯taúalḗ — „Schwätzer“
kalắwunség — „Einer, der viel weint“ [1]

Frauennamen:

pẹlauẹnápẹṅ — „Mädchen des Pfeils“ (*pẹlẹ́u*)
likīliắpẹṅ — „Mädchen des Likili“ [2]
kamāliápẹṅ — „Mädchen des Schwälbchens“ (*kamāliá*)
waz̯anaz̯ắpẹṅ — „Mädchen der Cará“ (*waz̯ā'ná*) [3]
tauapẹ́nī — „Mädchen des Lehms“
anaúlikẹ — „Mädchen des Habichts“
lamōlau̯ắbaṅ — „Mädchen des Weiß“ [4]
pẹlẹ̄nosamō — „Krötenalte“

Makuschí-Männernamen:

a(x)pẹ́mẹrali
mẹnalalipú
pirokaí
pitá
zozaí
taliuaná
tinắpu
turí [5]
mōží
uau̯kaliáṅ oder
u'kaliáṅ

Ein Makuschí am unteren Uraricuéra führte den portugiesischen Namen „José Carneiro“ (Josef Hammel). Sein Vater starb, als er noch ganz klein war; daher, so sagte man mir, hatte er keinen (indianischen) Namen [6]

N a m e n t a u s c h gilt als ein besonderes Zeichen der Freundschaft [7]. Der kleine Taulipánghäuptling in Koimélemong trug mir eines Tages auf

---

[1] *kalawomẹ* (Verbalstamm) — weinen.

[2] *likili* ist ein Insekt, das im Sommer viel auftritt und Gras frißt; vielleicht eine Heuschrecke.

[3] Dioscorea.

[4] Weiße Farbe.

[5] *turi, tuli* bezeichnet in vielen Karaibendialekten die „Fackel“.

[6] Dasselbe beobachtete Karl von den Steinen bei den Bakairí Zentralbrasiliens (Naturvölker, S. 334).

[7] Ebenso bei den Inselkaraiben (Rochefort a. a. O. S. 414) und noch heutigentages bei den Bewohnern des Xinguquellgebietes (K. v. d. Steinen, Naturvölker, S. 125, 129). Derselbe Brauch fand sich in früherer Zeit bei den Arowaken und Warrau (Roth a. a. O. S. 191). Heutzutage werden bei diesen die Namen zwar nicht mehr getauscht, aber der jüngere von zwei Freunden nimmt als Zeichen besonderer Verehrung gern den Namen des älteren an (ebenda S. 307).

diese Weise den Schmollis an, und mein neuer Name *Yualí* begleitete mich bis zu den Arekuná am oberen Caura.

Jugendzeit: Solange das Kind noch klein und unbehilflich ist, bleibt es in der sorgsamen Obhut der Mutter oder der Großmutter, und besonders die letztere ist stolz über jeden wirklichen oder eingebildeten Fortschritt des Enkels. In der breiten, elastisch gewebten Baumwollbinde, die der Mutter über die rechte Schulter geht, ruht der Säugling während eines großen Teils seiner beiden ersten Lebensjahre. In dieser bequemen Lage empfängt das Kind seine Nahrung, begleitet es die Mutter jeden Morgen und Abend zum nahen Bach, wo sie das pralle, wohlgebildete Körperchen sorgsam auf die linke Hand legt und mit dem kühlen Wasser überspült. In der Tragbinde nimmt sie es des Morgens mit auf die Pflanzung. Bei ihrer Arbeit schiebt sie die Binde nach hinten, und das Kind hängt ihr auf dem Rücken. Auch an den Tanzfesten nimmt das Kind passiven Anteil. Gewöhnlich schlummert es trotz des Trubels, von den gleichmäßigen Bewegungen und dem rhythmischen Gesang eingewiegt, ruhig an der Brust der tanzenden Mutter.

Ohne erzieherischen Zwang verläuft das Leben des Indianerkindes, aber nicht ohne Erziehung. Äußerst selten wird es von den Eltern mit harten Worten angefahren oder gar geschlagen. Eine exemplarische Züchtigung habe ich niemals gesehen. Daher sind die Kinder, wenn man näher mit ihnen bekannt geworden ist, von großer Zutraulichkeit, doch nie zudringlich. Sie sind ein munteres Völkchen, aber selten arten sie aus. Gegen Erwachsene sind sie höflich und gefällig und unter sich von größter Eintracht. Gab ich einem von ihnen ein Stück Schokolade, so teilte er es mit den übrigen. Nie habe ich gesehen, daß zwei sich zankten oder gar prügelten. Freilich gehen ihnen die Eltern hier mit gutem Beispiel voran und sind dadurch ihre besten Lehrmeister.

Spielend lernen die Indianerkinder die Pflichten der Erwachsenen. Schon dem Enkel von zwei bis drei Jahren schnitzt der Vater oder Großvater einen winzigen Bogen und Pfeile. Mit diesen harmlosen Geschossen nimmt der Kleine zunächst die armen Hunde und Hühner zum Ziel. Später werden die Waffen vollkommener. Ein kleines Blasrohr kommt hinzu. Die Knaben üben sich eifrig mit ihren Waffen und erreichen bald eine große Fertigkeit. Einer rollt eine Scheibe aus dem dicken, fleischigen Stengel einer Wasserpflanze über den Boden. Die anderen schießen mit Bogen und Pfeil nach dem beweglichen Ziel. Mit dem Blasrohr und unvergifteten Pfeilchen schießen sie auf Kolibri und andere kleine Vögel, die um die

blühenden Savannenbäume schwirren, oder auf die Schwälbchen, die über dem Dorfplatz hin und her streichen.

Etwa vom zehnten Lebensjahre an begleitet der Knabe den Vater auf Jagd und Fischfang und trägt mit Stolz die Beute zum heimischen Herd. Er lernt die Spuren des Wildes deuten und verfolgen. Er kennt bald die Gewohnheiten der Tiere und ist schon vor seinem Eintritt in die Gemeinschaft der erwachsenen Männer ein vollendeter Jäger.

Die kleinen Mädchen gehen schon frühzeitig der Mutter zur Hand. Es bereitete mir immer viel Freude, zu sehen, wie verständig und selbstverständlich sie dies taten. Frühmorgens kurz nach Sonnenaufgang geht das Töchterchen mit der Mutter zur täglichen Arbeit in die oft weit entfernte Pflanzung, um in seinem kleinen Tragkorb Feldfrüchte einzuholen. Bei allen ihren häuslichen Geschäften, beim Reiben der Maniokwurzeln, beim Bereiten des Mehls, beim Backen der Maniokfladen, sind die kleinen Mädchen schon vom vierten bis fünften Jahre an der Mutter eine wirkliche Hilfe. Auch wenn sie mit der häuslichen Arbeit fertig sind, haben sie wenig freie Zeit. Sie müssen die jüngeren Geschwister beaufsichtigen, die sie getreu dem älteren Vorbild in der Binde an der Brust tragen oder auf der Hüfte reiten lassen. Sie müssen Wasser holen oder Brennholz gegen die Kühle der Nacht. Abends, wenn sich die Mutter mit ihrer Spindel zu einem Erholungsschwatz zur Nachbarin hockt, sitzen auch die Töchterchen zusammen und lassen eifrig ihre kleinen Spindeln schnurren.

Beim feierlichen Empfang von Gästen und bei Beratungen halten sich die Kinder zurück. Nie mischen sie sich in ernste Gespräche. An den Rundtänzen mit Frauen dagegen nehmen sie teil. Prächtig geschmückt und bemalt, die Knaben mit kleinen Tanzkeulen in der Hand, trippeln sie zur Seite mit und ahmen mit possierlichem Ernst die rhythmischen Bewegungen der Alten nach. Der Vater läßt dabei das Söhnchen bisweilen auf der Schulter reiten.

Spielzeug und Spiele: Das erste Spielzeug des Kindes sind Klappern aus Fruchtschalen oder Hirschklauen, die ihm um das Hand- oder Fußgelenk gewunden werden. Sobald es kriechen kann, spielt es am Boden mit Steinchen und Holzstückchen, wühlt in Sand und Schmutz und steckt auch wohl einmal eine Handvoll Sand oder Erde in den Mund, oder es vergnügt sich mit einer kleinen, kugelrunden Kalabassenfrucht, die an einem Faden befestigt ist. Es läßt die Kugel rollen und zieht sie wieder zu sich heran. Wie böse Buben bei uns die Maikäfer quälen, so läßt der Indianerknabe eine große Hummel an einem Faden fliegen, den er ihr um das Bein gebunden hat. Überhaupt haben die Kinder wie die Älteren wenig Mitleid

mit den Tieren. Sie treten und schlagen die armen Hunde, die in der Mehrzahl nur von den geringen Abfällen der Mahlzeiten leben und gewöhnlich gleich wandelnden Gerippen ein jämmerliches Dasein führen.

Die Kinder haben keine Puppen, soweit man wenigstens darunter menschenähnliche Figuren versteht. Mit den Porzellanpüppchen, die ich ihnen schenkte, wußten sie nichts anzufangen. Ob die kleinen Mädchen mit Holzstückchen oder dergleichen als Puppen spielen, weiß ich nicht. Ich habe nie etwas davon bemerkt. Die Puppen, die ich den jungen Mädchen in Koimélemong und am Roroíma schenkte, wurden „santo" oder, mit dem alten Missionsausdruck für „Gott", „tupána" genannt. In Koimélemong saßen die Mädchen, wie mir meine Ruderer erzählten, halbe Nächte davor und „beteten sie an", d. h. sie sangen vor den Püppchen die Lieder, die sie von den Patres gelernt hatten.

Bald nachdem das Kind sich selbständig bewegen kann, beginnt es auf seine Art teilzunehmen an dem es umgebenden Leben. Der kaum zweijährige jüngste Sohn meines Freundes Pitá, der mich mit seinen Angehörigen zum Roroíma begleitete, spielte im Lager mit Vorliebe „Reiter" und „Ochsentreiber". Er ritt auf seinem älteren Bruder oder zog ihn an einem Strick um den Hals hinter sich her. Der Kleine hatte auch seine eigene Sprache. So sagte er für „Trinkwasser", das im Makuschí wie alles Wasser *tuná* heißt: „*kukú*" Von seinen Eltern und Geschwistern wurde sein Kauderwelsch verstanden; ganz wie bei uns.

Sehr beliebt bei den halbwüchsigen Kindern ist das Kreiselspiel. Ich habe nur Brummkreisel gesehen, und zwar bei den Taulipáng. Sie sind recht zierlich aus einer kleinen, runden Kalabassenfrucht verfertigt, die hohl ist und an der Seite ein Loch hat. Rechtwinkelig zu diesem ist ein Stäbchen aus hartem, rotem Holz durch die Kugel gespießt und mit ein wenig schwarzem Wachs befestigt (Taf. 36, 6). Der Kreisel wird nicht wie am oberen Rio Negro mit einer Schnur abgezogen[1], sondern mit beiden flachen Händen in der Luft quirlend angedreht, gewöhnlich über einer flachen Korbwanne, in der er dann beim Tanzen einen dumpf singenden Ton von sich gibt.

Ein anderes Kinderspielzeug ist eine Schnurre, die auch sonst in der Welt vorkommt. Eine runde, meistens am Rande vielfach gekerbte Kalabassenscheibe hat in der Mitte zwei Löcher, durch die ein zusammengeknüpfter (unendlicher) Baumwollfaden gezogen ist (Taf. 36, 7). Durch die beiden Schlingen des Fadens steckt man die Daumen und dreht dann die Scheibe öfters um sich selbst. Darauf zieht man den Faden an beiden Seiten an, läßt ihn aber immer wieder nach, so daß er sich immer wieder

[1] Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 119/120, Abb. 68.

nach einer anderen Richtung aufwickelt und ein schnurrendes Geräusch hervorbringt[1].

Bei den Wapischána fand ich ein mir vom oberen Rio Negro bekanntes Spielzeug[2], einen nach Art der Maniokpresse aus demselben Material elastisch geflochtenen, kleinen Schlauch, der an dem einen Ende offen ist und an dem anderen Ende in einen angeflochtenen Ring ausgeht (Taf. 36, 9 und 9a). Steckt man den Finger in die Öffnung und zieht den Schlauch an dem Ring lang, so verengert er sich, und man ist gefangen. Man kommt erst wieder frei, wenn man den Schlauch zusammenstülpt und ihn dadurch erweitert.

Die Taulipángknaben bliesen zum Zeitvertreib auf einem einfach zusammengefalteten Blatt, einer Art „Blatter“, wie sie unsere Jäger gebrauchen, wenn sie den Rehbock locken.

Ich sah bei ihnen auch ein Vexierspiel. Ein Stück Rohr wird auf kunstvolle Weise in drei selbständige Teile zerschnitten, die aber noch miteinander zusammenhängen und nur mit Gewalt voneinander zu lösen sind (Taf. 36, 8)[3].

Beliebt sind Fadenspiele, die niemals von Mädchen, meistens von einem Knaben mit einem Faden, manche auch von zwei Knaben mit zwei Fäden geschlungen werden, wobei die Künstler oft die Zähne zu Hilfe nehmen, um die Fäden zu entwirren oder sie von einem Finger auf den anderen zu heben. Die zum Teil recht kunstvollen Muster werden nach entfernten Ähnlichkeiten benannt. Die gleichen Muster führen bei den verschiedenen Stämmen bisweilen verschiedene Namen.

Die Taulipáng zeigten mir folgende Fadenspiele: „Wurzeln der Bacábapalme“, *kapaįžáṅkala,* „Anus des Papageis“, *orówepú'yi,* „Große Hausspinne“, *ālái* (Taf. 37, 1), „Wurzeln der Paschiúbapalme“, „Hauseingang“, „Kinn des Brüllaffen“, „Kleiner Acaráfisch“, „Spiegel“ (Taf. 38)[4].

---

[1] Dasselbe Spielzeug fand Nordenskiöld bei den Chané und Chiriguano an der Grenze des Gran Chaco (vgl. Indianerleben. Leipzig 1912. S. 197 ff., Abb. 104 A), Krause bei den Karajá Zentralbrasiliens (vgl. In den Wildnissen Brasiliens. Leipzig 1911. S. 311/312, Abb. 176). Es kommt oder kam bis vor kurzem in der gleichen Ausführung auch in Deutschland vor, wobei die Scheibe aus einem gezahnten Stück Leder bestand (in der Pfalz und im Lippeschen) oder auch durch einen großen Mantelknopf u. dgl. ersetzt wurde (im südlichen Württemberg, Ravensburg).

[2] Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 274, Abb. 152.

[3] Ein auf ähnliche Weise hergestelltes Vexierspiel fand Krause bei den Karajá (a. a. O. S. 312/313, Abb. 177 a, b).

[4] Von den drei letzten Fadenspielen habe ich gute kinematographische Aufnahmen, von denen einige Bilder hier wiedergegeben sind (Taf. 38). — Der „Spiegel“ wird von zwei Spielern mit zwei Fäden hergestellt. Zunächst schlingt ein Spieler mit einem Faden eine Figur, worauf der andere seinen Faden in diese einfügt, und nun beide zusammen mit den beiden Fäden eine neue Figur herstellen.

Die Wapischána hatten noch folgende Fadenspiele: „Fasern der Paschiúbapalme“, „Fische unter einem Baum“[1]

Bei einem Wurfspiel werden Stücke eines entkernten Maiskolbens verwendet, in deren eines Ende in der Längsrichtung ein, zwei bis drei Schwungfedern vom Huhn und anderen Vögeln eingesteckt sind (Taf. 36, 5). Die Knaben werfen diese Bälle in die Höhe, die dann, infolge der Federn sich in der Luft drehend, senkrecht zu Boden fallen[2].

Ein beliebter Sport der größeren Knaben, dem sich auch die jüngeren Männer gern hingeben, ist ein Ballspiel, das über einen großen Teil des tropischen Südamerika verbreitet ist. Die Bälle sind aus den Deckblättern des Maiskolbens verfertigt, indem der Kolben entfernt und die Deckblätter

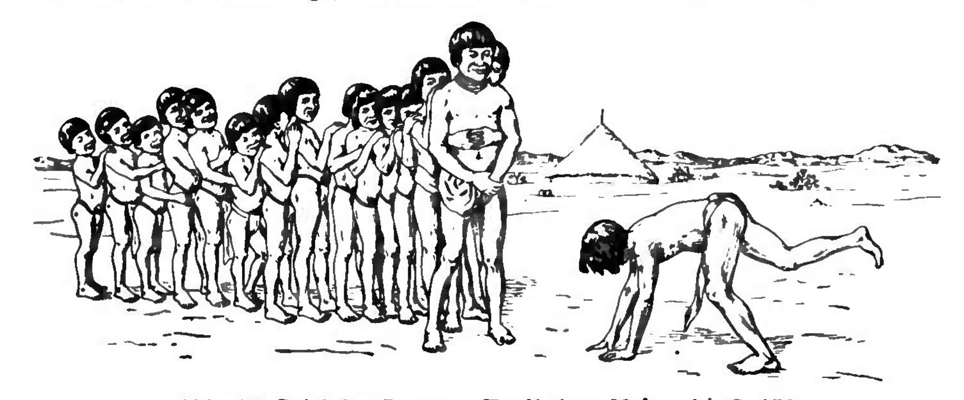


Abb. 10. Spiel des Jaguars, Taulipáng, Maknschí (S. 152)

so umgebogen und zusammengebunden werden, daß sie um die Ansatzstelle eine ballartige Verdickung bilden. Die überstehenden langen Enden der Blätter geben dem geworfenen Ball eine größere Sicherheit (Taf. 36, 4). Gewöhnlich wird mit zwei Bällen gespielt. Die Teilnehmer stehen im Kreis und schlagen sich die Bälle mit der flachen Hand zu. Je seltener diese die Erde berühren, desto besser wird gespielt[3].

Mannigfacher Art und recht unterhaltend sind die Gesellschaftsspiele. Es sind in erster Linie Tierspiele. Am beliebtesten sind die folgenden:

---

[1] Roth gibt sehr hübsche Fadenspiele von den Arowaken nnd Warrau: „Cratch-Cradle“ in British Guiana. Revne des études ethnographiques et sociologiqnes. Paris, Avril-Mai 1908. — Eine Reihe von Fadenspielen der Wapischána östlich vom Rio Branco beschreibt Farabee, The Central Arawaks, S. 123 ff.

[2] Dasselbe Spiel findet sich bei den Wapischána; Farabee a. a. O. S. 86. — Ähnlich ist der „Maiskolbenpfeil“ der Chanéknaben (Nordenskiöld, Indianerleben. S. 196 und Abb. 102).

[3] Rich. Schomburgk beschreibt dieses Spiel in Bd. II, S. 192/193. — Vgl. anch Im Thurn a. a. O. S. 326.

1. Spiel des Habichts, *wilumá:*
Knaben und Mädchen bilden eine lange Kette hintereinander, indem eines das andere mit beiden Armen um den Leib faßt. Ein größerer Knabe stellt den Habicht dar. Er tritt vor die Kette hin und ruft: *„pĩũ!"*, den Schrei des Raubvogels, d. h. „ich habe Hunger!" Darauf fragt ihn das erste Kind, indem es das eine und dann das andere Bein vorstreckt: *„tú'senaṅ séni?"*[1], „Willst du dies hier haben?" — Er antwortet: *„e'pęlá!"*, „Nein!" Ebenso geht es bei dem zweiten, dritten, vierten Kinde usw., durch die ganze Kette. Bei dem letzten Kind antwortet der Knabe, der den Habicht darstellt, laut: *„i'ná!"*, „Ja!" und sucht dann das Kind zu haschen, indem er an der Kette rechts und links entlang läuft. Die anderen suchen ihn durch Abwehren und rasches Hin- und Herschwenken der Kette daran zu hindern, wobei bisweilen die Kleinsten, die den Schluß der Kette bilden, zum allgemeinen Jubel zu Boden purzeln. Gelingt es ihm nicht, so muß er auf seinen Platz zurückkehren und die Sache nochmals versuchen. Gelingt es ihm, so schleppt er den Gefangenen im Triumph an einen bestimmten Platz, in sein Nest. So geht es fort, bis auch das letzte Kind gefangen ist[2].

2. Spiel des Jaguars, *kaikuši:*
Eine Kette von Knaben und Mädchen wie beim vorigen Spiel. Ein größerer Knabe stellt den Jaguar dar. Auf seinen zwei Händen und einem Bein, das andere Bein, das den Schweif markiert, hochgestreckt, hüpft er knurrend vor der Kette hin und her (Abb. 10)[3]. Die Kinder singen: *„kaiku-ši mã-gęlę tá-pę-wai!"*, „Ich sagte es schon, daß dies ein Jaguar sei!", wobei sie die Kette hin und her schwenken. Plötzlich springt der Knabe, der den Jaguar dar-

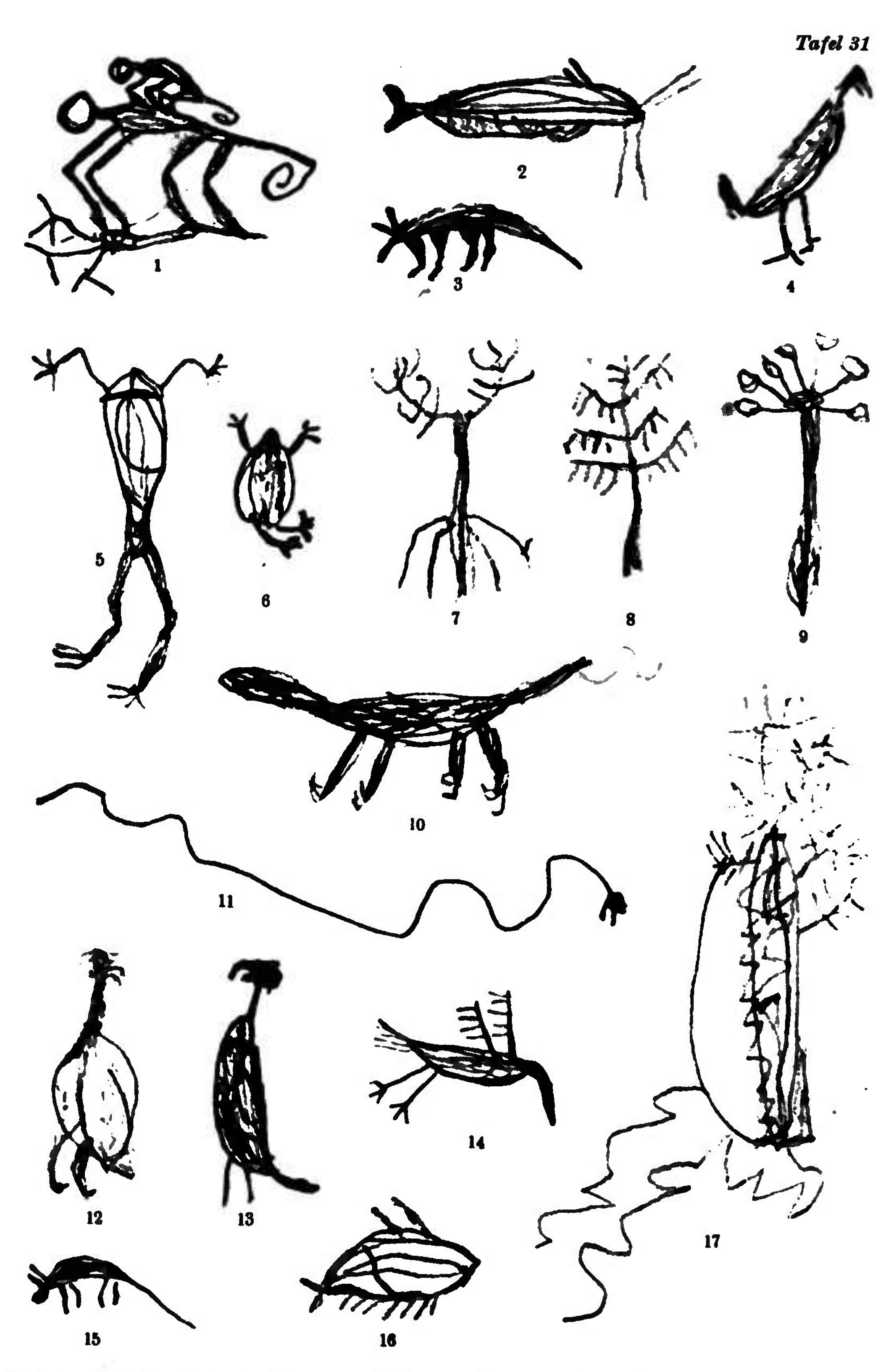
[1] Makuschítext, wie auch in den folgenden Spielen.

[2] Ein ähnliches Habichtspiel beschreibt Im Thurn von den Makuschí des Pacaraíma-gebirges in seiner reizenden Arbeit: „Primitive games" in der in Georgetown erscheinenden Zeitschrift „Timehri", S. 277/278. — Da mir nur ein Sonderabdruck der Arbeit zur Verfügung steht, so weiß ich nicht, um welchen Jahrgang dieser Zeitschrift es sich handelt.

[3] Nach Photographie.

Erklärung der Tafel 31

Bleistiftzeichnungen des fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamãži* und seines zwanzigjährigen Bruders *Emaži:* 1 Äffin mit Jungem auf dem Rücken, über einen Ast laufend. 2 Kleiner Wels. 3 Großes Waldgürteltier. 4 Haushahn. 5 Frosch. 6 Kröte. 7 Baum *kabaitšan-yeg.* 8 Baum *kún-yeg.* 9 Baum *koai-yeg* (Palme: Mauritia flexuosa). 10 Großer Ameisenbär; charakteristisch die spitze Schnauze, die lange, wurmartige Zunge, der buschige Schwanz, die nach hinten gerichteten Klauen. 11 Giftschlange *sarorołma* (Buschmeister; Lachesis muta L.) mit langen Giftzähnen. 12 Haushahn. 13 Caracará-Geier. 14 Tukan, Pfefferfresser (Rhamphastus). 15 Ratte. 16 Kleiner Acaráfisch. 17 Baum *puléta-yeg*, mit Lianen behangen. (1/1 n. Gr.)



Bleistiftzeichnungen des fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamáši* und seines zwanzigjährigen Bruders *Emaší*.

stellt, auf und sucht das letzte Kind zu haschen. Sonst ist es wie beim vorigen Spiel. — Die Teilnehmer an der Kette stellen verschiedene Tiere dar, Jagdtiere des Jaguars, wie Hirsch, Wildschwein, Agutí, Capivára und andere [1].

3. Spiel des Pacúfisches, *wai̯'tá:*
Der Anfang ist wie bei 1 und 2. Ein Knabe stellt den Fischer dar. Die Teilnehmer an der Kette singen unter Hin- und Herschwenken: *„wai̯'tá má-ge-lé tá-pe̜-wai!"*, „Ich sagte es schon, daß dies ein Pacú sei!" Der Fischer sucht an der Kette entlang zu laufen und das hinterste Kind mit einem Stückchen Holz oder Rohr, das den Pfeil darstellt, zu treffen. Sonst wie bei 1.

Beim Pacúspiel wird auch folgendes Liedchen gesungen: Alle: *„măla-palaí maluai te̜pē̜-lé* (= Maruaígebirge). Darauf einer, der den Pacú darstellt: *„wai̯tă?"* Endlich die anderen: *„džín-yai̯lē̜ hambu-ka-tá!"*, „Geh dorthin, ihn zu schießen (mit dem Pfeil)!"

Auch gab man mir statt *măla-palaí* an: *păla-pălá,* sonst ebenso.

4. Spiel der Jacamí (Trompetervögel), *yakă'mi:*
Knaben und Mädchen bilden nebeneinander, sich an den Händen haltend, eine lange Kette und schreiten singend dahin: *„yē̜'mă'tá pană'po u̯'yē̜kále-mă'tá'nă yakă'mi p(i)žulúa hm-hm-hm!"*, „Zur Seite des Weges laufen aufgeschreckt die Jacamí dahin [2]!" — Plötzlich hüpfen alle möglichst rasch nach einer Richtung und wieder zurück.

Die Laute *hm-hm-hm* ahmen das Brummen dieses possierlichen Laufvogels (Psophia crepitans) nach [3].

5. Spiel der Marréca-Entchen, *wawín:*
Bei diesem Spiel wird nicht gesungen. Die Teilnehmer bilden, wie bei 1, 2 und 3, eine lange Kette, die Stärkeren voran, und rennen unter: *„sch-bschwsch sch-bschwsch"* möglichst rasch nach allen Seiten, so daß das äußerte Ende der Kette hin und her schwenkt, und die Kleinsten häufig hinfallen. Plötzlich legen sich alle nieder. (Die Enten fallen ein.) Nun kommen die Jäger, einige größere Knaben, schießen: *„tá̜-tá̜-tá̜"* eine, zwei,

---

[1] Rich. Schomburgk beschreibt kurz dieses Spiel, bei dem zwei Jaguardarsteller mitwirkten, und ein Affenspiel (a. a. O. Bd. II, S. 193). — Dasselbe Jaguarspiel mit anderem Text beschreibt Im Thurn von den Makuschi des Pacaraimagebirges: Primitive games, S. 276 Der Jaguar trat dabei mit zwei seiner Jungen auf. — Ein ähnliches Jaguarspiel hatten früher die Kalinya-Galibi; vgl. Penard a. a. O. S. 173.

[2] Die freien Übersetzungen sind von den Indianern angegeben.

[3] Dasselbe Jacamíspiel beobachtete Im Thurn bei den Arowaken: Primitive games, S. 279.

drei von den Enten, indem sie die Kinder mit der ausgestreckten Hand berühren, und schleppen die Beute weg, bis keins mehr übrig ist[1]

6. Spiel der Hochzeit:

Sehr lustig und unterhaltend. Eine Reihe Mädchen steht einer Reihe Knaben gegenüber. Das erste Mädchen fragt den ersten Knaben, indem sie auf ihre Nachbarin deutet: *„misíni yákale sepampaínań?“*, „Willst du dich mit dieser hier verheiraten?“ — Er antwortet: *„ē'pę'lá imá'kuyī pępę'mań!“*, „Nein, sie ist mir zu häßlich!“ So geht es die ganze Reihe der Mädchen durch bis zur letzten. Bei dieser antwortet der Knabe: *„i'ná!“*, „Ja!“ und wechselt dann mit ihr den Platz. Darauf wiederholt sich dasselbe mit dem zweiten Knaben, bis alle Knaben mit den Mädchen die Plätze gewechselt haben. — So kann man das Spiel unendlich fortsetzen. Dabei gibt es immer viel Gelächter.

7. An einem anderen Spiel nehmen ein größerer Junge an der Spitze und eine Menge kleiner Jungen und Mädchen teil, die, wie bei 1, eine lange Kette bilden. Zunächst singen sie: *„palaú palaú liagá t(a)kúń t(a)kúń maleuí.“* Dann zieht der erste nach vorn, während die anderen ihn nach rückwärts zu ziehen suchen. — Die Bedeutung dieses Spiels und die Übersetzung des Gesanges wußte mir trotz vielen Herumfragens niemand zu sagen.

Es gibt noch eine Reihe anderer Spiele, die ich aber nicht genau beobachtet habe.

Die Wapischána im Süden des Surumú haben dieselben Spiele, angeblich mit Wapischánatext.

T ä n z e u n d G e s ä n g e: Wie überall, so spielen auch im Leben dieser Indianer die Tanzfeste eine bedeutende Rolle. Sie sind anscheinend nicht an eine bestimmte Jahreszeit gebunden; doch finden sie wohl meistens in der Trockenzeit statt, wenn keine Überschwemmung mehr das Zuströmen der Gäste hindert.

Ganz abgesehen von der Lust am Frohsinn, am Gesang und an rhythmischen Bewegungen sind die Tanzfeste noch zu vielen anderen Dingen nütze. Sie dienen dazu, nachbarliche Beziehungen mit Stammverwandten oder auch Angehörigen anderer Stämme zu pflegen, alte Freundschaften zu erneuern, neue anzuknüpfen. Die uralten Gesangestexte werden durch sie von Generation zu Generation weitergetragen. Sie bieten aber auch Gelegenheit zum Austausch von Neuigkeiten, zu allerhand Klatsch, zu Flirt

---

[1] Ein ähnliches Spiel der „Vicissi-Enten“ sah Im Thurn bei den Makuschí des Pacaraimagebirges: Primitive games, S. 277.

und ernsthafteren Liebeshändeln der jungen Leute und endlich zu lebhaftem Tauschhandel vor dem Auseinandergehen.

Gewöhnlich gibt der Häuptling das Tanzfest, sobald die Weiber genug Getränk bereitet haben. Um die Gäste, oft aus weiter Entfernung, zusammenzurufen, bedient er sich einer Art Knotenkalenders. Er schickt an alle befreundeten Niederlassungen durch rasche Boten gleiche Schnüre aus Mauritiafasern, in die er so viele Knoten geknüpft hat, als Tage bis zum Fest verstreichen werden (Taf. 40, 3). Zur Kontrolle behält er selbst eine ebensolche Schnur zurück. Beide Teile lösen nun jeden Tag einen Knoten, und am bestimmten Tage sind alle an Ort und Stelle[1].

Auch für gewöhnliche Aufträge und Verabredungen bedient man sich dieser Knotenschnüre.

Am Morgen des Festes oder schon am Tage vorher kommen die Gäste unter dem dumpfen Klang der Trommeln und den gellenden Tönen der Knochenpfeifen von allen Seiten in langen Zügen aus der Savanne, voran die Männer, geführt von ihrem Häuptling oder Ältesten, dann die Weiber mit den kleinen Kindern, endlich die jungen Mädchen und halbwüchsigen Knaben. Eine Strecke vor dem Dorf haben sie längere Rast gemacht, um sich zu bemalen und aufs beste zu schmücken. Zur Anmeldung feuern sie einige Schüsse ab, die vom Dorf aus erwidert werden. — Dies tut man auch im gewöhnlichen Leben, wenn man sich einer fremden Niederlassung nähert. Die Bewohner sollen wissen, daß Freunde kommen; denn ein Feind nähert sich möglichst lautlos und unbemerkt. — Die Frauen schleppen neben den Kindern in ihren Kiepen einen großen Teil ihres Hausrates mit sich, die Hängematten der Familie, Körbe, Töpfe, zusammengeklappte Maniokfladen und anderen Reiseproviant; denn sie haben sich auf mehrere Tage

---

[1] Diese Knotenschnüre finden sich auch bei den Akawoio nnd anderen Stämmen Britisch Guayanas (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 203; Im Thurn, Among the Indians, S. 320. Die Akawoio benutzen bisweilen auch eine Perlenschnur, von der sie jeden Morgen eine Perle abheben); ebenso bei den Arowaken in Britisch Gnayana und in Surinam (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 458; Quandt a. a. O. S. 254; Joest a. a. O. S. 94. Die Buschneger [ebenda S. 47] haben diesen Brauch offenbar erst von den Indianern übernommen); ferner bei den Galibi (Barrere a. a. O. S. 183), bei den Karaiben am unteren Orinoco (Alexander von Humboldts Reise usw., Bd. IV, S. 339), bei den Sáliva (Reise nach Guiana und Cayenne, S. 132) und den Gnahibo (Exemplar einer Knotenschnur im Lindenmusenm, Kat. Nr. I. C. 94758). — Auch bei den Snmo in Nicaragua sind solche Knotenschnüre im Gebrauch. „Geht der Indianer anf Reisen, so hinterläßt er seiner Frau einen Strick mit so viel Knoten, als er Tage entfernt bleiben will, und die Frau schneidet nnn mit jedem Tag einen Knoten ab, um immer über die Zeit der Ankunft im klaren zn sein.“ Karl Sapper, Mittelamerikanische Reisen und Stndien aus den Jahren 1888 bis 1900. Braunschweig 1902, S. 265.

einzurichten, solange das Fest dauert. Die Männer tragen meisten nur ihre Waffen, Bogen und Pfeile, den langläufigen englischen Vorderlader, einzelne auch die alte, braunpolierte Keule aus Väters Zeit, die heute, nachdem die Kriege aufgehört haben, nur noch als eine Art Würdezeichen den friedlichen Zwecken des Tanzes dient. Nach kurzer Begrüßung durch den Häuptling und Gastgeber und nach der üblichen einfachen Bewirtung mit Maniokfladen und Pfefferbrühe machen es sich die Gäste bei Verwandten oder Freunden oder unter leerstehenden Schuppen bequem, die sich bei fast jeder größeren Siedlung finden. Nachmittags gegen drei Uhr, wenn die größte Hitze vorüber ist, beginnen die Tänze, die so lange dauern, als der Stoff reicht.



Abb. 11. Parischerá-Tänzerpaar, Taulipáng

Das Fest verläuft meistens in voller Eintracht, obwohl mit dem Getränke nicht gespart wird, und die Teilnehmer häufig verschiedenen Stämmen angehören. Doch kommen in der Trunkenheit, wenn man sich plötzlich alter Feindschaften und Beleidigungen erinnert, auch wüste Ausschreitungen vor, Zänkereien und Schlägereien, die, wie wir gesehen haben, manchmal mit dem Tode eines Menschen enden und Veranlassung zur Blutrache geben[1] Die Ordnung hängt viel ab von der Energie und dem Einfluß des Häuptlings, der das Fest leitet.

An mehreren Tanzfesten habe ich teilgenommen. Im August und September 1911 veranstaltete Häuptling *Pitá* in Koimélemong uns zu Ehren zwei Festlichkeiten, zu denen er zahlreiche Gäste von weither eingeladen hatte, so daß jedesmal mit Weibern und Kindern annähernd tausend Personen versammelt waren. An den Tänzen selbst beteiligten sich etwa zweihundert Personen. Es waren in der Mehrzahl Taulipáng, Makuschí und Wapischána, vom Norden aus dem Gebirgslande zwischen Surumú und Roroíma und vom Westen, Südwesten und Süden aus dem Gebiet des oberen Surumú, des Parimé und Majarý, selbst vom fernen Cauamé[2]. Leider störten

[1] Vgl. oben S. 108.

[2] Rechter Nebenfluß des oberen Rio Branco, der in seinem Quellgebiet dem mittleren Uraricuéra nahekommt.

hier die vielen bekleideten Wapischána, die zu ihrem Nachteil von den nackten, ebenmäßigen Taulipáng abstachen, den Gesamteindruck des farbenprächtigen Bildes. Als wir einige Wochen später zum Roroíma kamen, wurde wieder getanzt, sowohl in Kaualiánalemóng, dem Dorfe des dicken Selemelá, als auch im nahegelegenen Denóng.

Der beliebteste Tanz ist der Parischerá (*parišerá, parižerá, parišelá, pariželá*) der Makuschí und Taulipáng, der Parischára der Wapischána. Es ist eine Art Maskentanz. Die Tänzer kommen in langer Reihe hintereinander, den Oberkörper zur Seite gewendet, aus der Savanne. Sie tragen eigentümliche, aus den Blättern der Inajápalme geflochtene Kopfbedeckungen, die das Gesicht zum Teil verhüllen und über der Stirn fächerförmig auseinanderstehen (Taf. 8, 4 und 4a). Lange Gehänge aus demselben Material sind um den Leib gewickelt und verdecken die Beine bis herab auf die Füße (Abb. 11)[1]. In der linken Hand halten sie Röhren aus leichtem Ambauvaholz (Cecropia sp.), auf die vorn Brettchen in allerhand buntbemalten Figuren, stilisierten Menschen- und Tierfiguren u. a., gesteckt sind (Taf. 65, 1 und 37, 2), und entlocken ihnen dumpfheulende Laute, wobei sie die Instrumente auf und ab schwingen. Mit einknickenden Knien machen sie, den rechten Fuß aufstampfend, einen Schritt vorwärts, während sie den Oberkörper neigen, und ziehen dann den linken Fuß nach. Die Tanzbewegungen werden von jedem Einzelnen so genau ausgeführt, daß es jedesmal wie ein Zug durch die lange Reihe geht und diese wie ein zusammenhängendes Ganzes wirkt. Jede Abteilung hat ihren Vortänzer und Vorsänger; auch Frauen können dies sein. Sie halten in der rechten Hand den langen, am oberen Ende mit Gehängen aus Hirschklauen oder Samenkapseln der Thevetia nereifolia (Taf. 65, 4, 4a, 5a, b) umwundenen Tanzstock, den sie im Takt der Stampfschritte rasselnd aufstoßen. So bewegen sie sich immer eine längere Strecke vorwärts, eine kürzere zurück und kommen allmählich auf den Dorfplatz, wo die eigentlichen Tänze beginnen, die die ganze Nacht bis in den anderen Tag hinein, nicht selten zwei Tage und zwei Nächte dauern. Rot und schwarz bemalte, reich geschmückte Mädchen und Frauen haben sich angeschlossen. Die rechte Hand auf der linken Schulter ihres Partners oder beide Hände auf den Schultern des rechten und linken Nebenmannes trippeln sie in zweiter Linie oder an der Seite mit, ebenso

[1] Das Kostüm ähnelt dem des Ponotanzes der Rukuyenne-Ojána in Französisch Guayana, bei dem es aber aus langen, schwarzgefärbten Baumbaststreifen besteht (vgl. Crevaux, Voyages, S. 100—103 und die Abbildungen S. 101, 105, 259; Coudreau, Chez nos Indiens, S. 176 ff.). — Das Kostüm des Parischerátänzers heißt im Taulipáng und Makuschí *pon*.

zahlreiches halbwüchsiges Kindervolk (Taf. 39, 2 und Abb. 11). Nun bilden die Tänzer eine große offene Runde und bewegen sich, abwechselnd nach rechts und links schwenkend, bald vorwärts, bald rückwärts. Nach jeder Tour stampfen sie mehrmals an der Stelle und stoßen ein lautes Geschrei aus: *„hẹ̄ — — — hẹ̄ — — — haí — haí—haí—haí!“* Auf ein Zeichen des Vortänzers stehen sie still, das Gesicht nach dem Innern des Kreises gewendet, halten die Instrumente mit der einen Hand vor sich oder unter den Arm geklemmt und singen ihre einfachen rhythmischen, getragenen Weisen. Der Vortänzer singt einige Takte vor, worauf die anderen einfallen. Leise beginnend, lassen sie ihre Stimmen immer mehr anschwellen und allmählich wieder verklingen in den eintönigen, unzähligemal wiederholten Refrain: *„haí—a—a—haí—a—a—.“* [1]

Während des Tanzes und in den Pausen wird fleißig getrunken. Frauen und Mädchen treten in den Kreis der Tanzenden und reichen ihnen in großen Kalabassen den Festtrank, den diese beim Weiterschreiten literweise in hastigen Zügen hinunterschlucken. Jeder Tänzer muß die Kalabasse, die ihm gereicht wird, bis auf den Grund leeren. Beim Parischerá in Denóng sprangen ein paar alte Weiber, die vollen Kalabassen in den Händen, unter wildem *„haí—haí—haí“* aus dem Festhaus den aus der Savanne ankommenden Tänzern entgegen und hüpften mit eingeknickten Knien eine Zeitlang vor ihnen hin und her, ehe sie einem von ihnen den Trank reichten. Auch später feuerten sie die Tänzer immer wieder mit ihrem wilden Geschrei zu rascherem Tempo an, nahmen auch wohl für kurze Zeit selbst am Tanze teil.

Inmitten der Parischerárunde tanzen Männer und Weiber den Tukúi *(tukuíd, tukúži)*. Zu zwei oder drei, zum Teil untergefaßt, schreiten sie mit einknickenden Knien, den rechten Fuß aufstampfend, an der Innenseite des Kreises der Parischerátänzer entlang rasch hintereinander her. Die Männer sind nackt bis auf den Schurz, am Körper mit kunstvollen Genipápomustern bemalt oder einfach mit weißem Ton in großen Tupfen und breiten Strichen beschmiert, auch in den Haaren, was manchen ein überaus wildes Aussehen verleiht. Sie pfeifen gellend auf einem kurzen Stück Rohr, das sie wie eine Panpfeife an den Mund halten, immer denselben Ton. An der Spitze des Zuges schreiten einige Trommler (Taf. 39, 1). Auch bei diesem Tanz wird zeitweise gesungen; lange epische, bisweilen ansprechende Weisen, wie beim Parischerá[2].

---

[1] Denselben Tanz mit denselben Kostümen haben die Wapischána östlich vom Rio Branco, nach Farabee, The Central Arawaks, S. 86.

[2] Vom Parischerá und Tukúi habe ich gute kinematographische Aufnahmen.

Alle Tänze und Tanzgesänge dieser Indianer hängen eng mit ihren Mythen und Märchen zusammen, beziehen sich auf diese. Die Gesänge sind gewissermaßen poetische Erzählungen der Mythen, die sich vom Vater auf den Sohn vererben. Für die Texte, soweit sie überhaupt noch zu deuten sind, gibt uns der betreffende Mythus erst den Schlüssel. So bezieht sich der Parischerá auf eine lange märchenhafte Erzählung, in der zauberkräftige Jagd- und Fischereigeräte eine Rolle spielen, die ein Zauberarzt von den Tieren bekommt, um sie schließlich durch die Schuld böswilliger Verwandten wieder an die Jagdtiere zu verlieren, deren Vortänzer er dann wird[1]. Die Gesänge, die den Tanz Tukúi begleiten, erzählen von einem Zauberarzte, der nach mancherlei Abenteuer der Kriegshäuptling und Vortänzer der Fische wird[2]. Wie der Tukúi[3] der Tanz aller Fische und auch aller Vögel ist, deren Stimmen offenbar die kleinen Pfeifen der Tänzer nachahmen sollen, so ist der Parischerá der Tanz aller Jagdtiere unter den Vierfüßlern, besonders der Wildschweine. Die lange Kette der Tänzer, die unter der dumpfen Musik der Holztrompeten ankommen, stellt die unter dumpfem Grunzen dahinziehende Rotte der Wildschweine dar[4]. Ursprünglich sind wohl alle diese Tänze Zaubermittel, um reiche Beute bei Jagd und Fischfang zu erlangen. Darauf deutet auch folgendes Erlebnis: Während unserer Reise auf dem Uraricuéra sah mein Taulipáng *Mayūluaípu* eines Nachts im Traum viele Leute, die den Parischerá tanzten. Er glaubte fest daran, daß wir am anderen Tag Wildschweine treffen würden, was leider nicht der Fall war.

Die Makuschí, ebenso wie ihre nahen Verwandten, die Taulipáng und Arekuná, haben noch eine Reihe anderer Tänze und Tanzgesänge, deren Texte ebenfalls bestimmte mythische Bedeutung haben. Im Rhythmus und in den Melodien unterscheiden sich alle nur wenig voneinander. Das Tempo ist zum Teil verschieden. Die Tänze folgen einander nach einer bestimmten Regel.

Der *parišerá* leitet das ganze Fest ein und dauert bis zum frühen

[1] Vgl. Band II, S. 98 ff.

[2] Vgl. Band II, S. 112 ff., wo sich auch Bruchstücke der Gesangstexte finden.

[3] *tukúi, tukuíd, tukúži* bezeichnet den Kolibri.

[4] Im Thurn (Primitive games, S. 298 ff.) sagt, daß beide Tänze besonders bei den Makuschi und Akawoio üblich wären. Er sah sie bei den Partamona, einer Unterabteilung der Akawoio, am Flusse Iréng und beschreibt sie ausführlich, ohne aber den „Tukúi" so zu benennen. Der Gesang beim Parischerá drückte aus, „sie seien gekommen, um als Wildschweine zu trinken". Bisweilen sangen die Tänzer: „Wir zerstampfen den Boden wie Wildschweine", und führten ihre Rolle als Wildschweine mit heftigem Stampfen und Grunzen während des ganzen Tanzes durch.

Morgen. Unabhängig von ihm und im gewöhnlichen Tanzschmuck finden die anderen Tänze statt, der *tukúi* und im Anschluß an diesen der *oarębắ (oalębắ, oarębáṅ)*, der bis Sonnenuntergang getanzt wird. Auf ihn folgt der *mắuari (mắuali)*[1], der am späten Nachmittag beginnt und ununterbrochen bis zum anderen Morgen währt. Am Tage finden dann die folgenden Tänze statt: *oaré̜ (oalé̜, oalḗ)*[2], *marắpá (malắpá)*, *murū̃'á (mulū̃'á)*[3] und dann bei Beginn der Nacht *maurá (maulá)*.

Bei den Wapischána heißen diese Tänze *palidzắla*, *pimé̜de̜*[4], *ualíbian*, *ím(i)au̯ali*, *ualí*, *málaba*, *mulúa*, *mắula*.

Dem Tempo nach sind rasche Tänze *mara'pá* und *murū̃'á*. Bei dem letzteren gebraucht der Vortänzer nicht den gewöhnlichen langen Rasselstab, sondern stößt ein dickes, in der Mitte mit Rasseln aus Hirschklauen umwundenes und am unteren Ende mit Rohhaut überspanntes Bambusrohr, das die Taulipáng *waluṅgá* nennen, im Takt auf den Boden (Taf. 65, 5 und 5a, b)[5]. Ein anderer rascher Tanz ist der *kaloídpakog* der Arekuná. Rascher als alle diese ist der *parišerá*, am raschesten der *tukúi*. *Kukúyikog* ist der Name eines langsamen Schrittanzes der Taulipáng und Arekuná[6]. Er ist ein Teil ihres *mau̯arí*[7]

Bei einigen Tänzen wird zum Markieren des Tanzschrittes die Kürbis-

---

[1] So werden auch die Berggeister genannt.

[2] Vgl. Band II, S. 105/106; Bruchstück des Textes.

[3] Vgl. Band II, S. 123/124, wo erzählt wird, wie dieser Tanz entstanden ist; Bruchstück des Textes.

[4] So heißt im Wapischána der Kolibri.

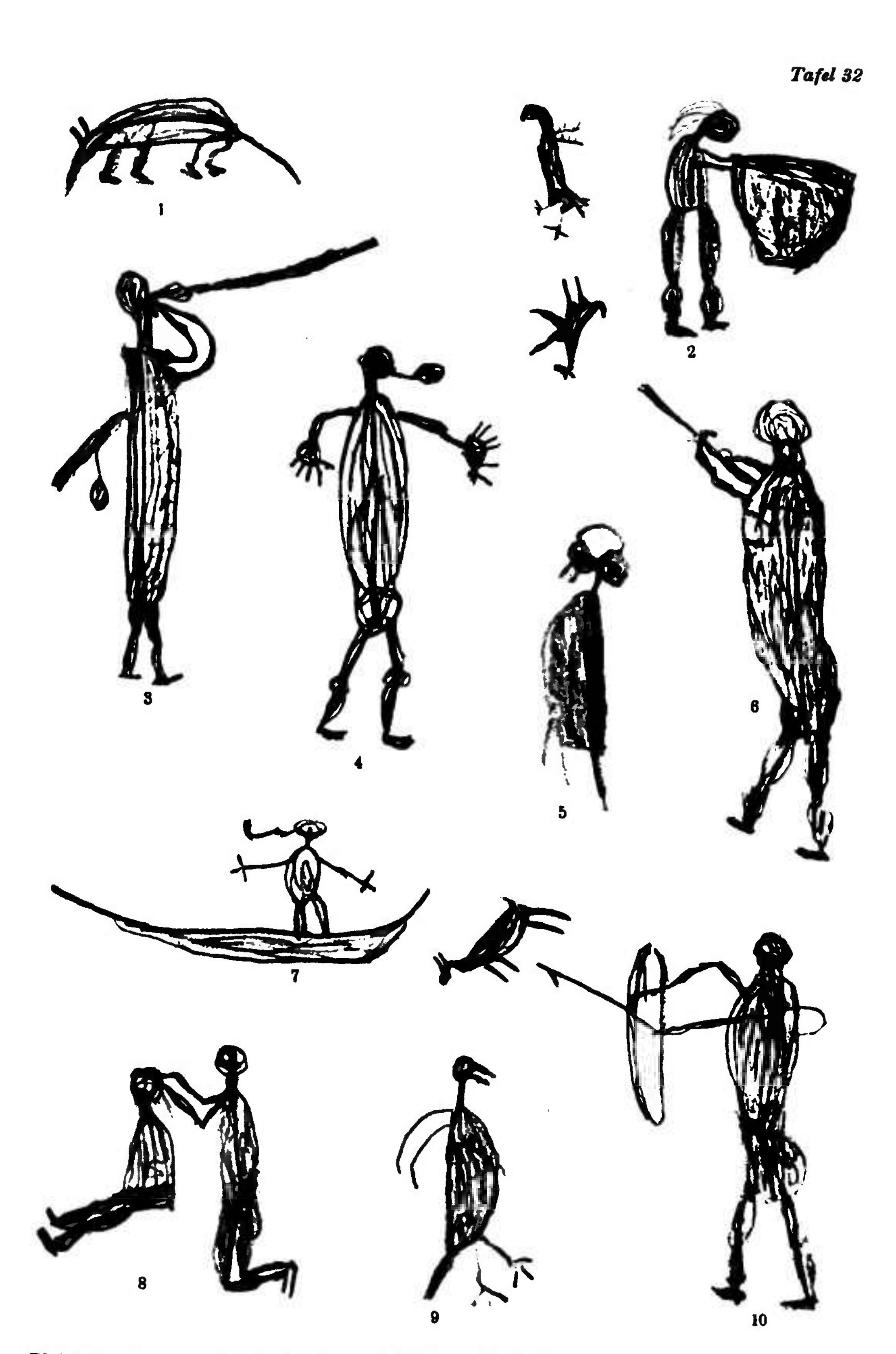
[5] Vgl. die Taulipángsage: „Wie der Tanz Muruá entstand", Band II, S. 123, wo der Erfinder dieses Tanzes zum erstenmal mit dem *waluṅgá* tanzt. — Nach Barboza Rodrigues (Pacificação dos Crichanás, S. 162), gebrauchen die Makuschí und Krischaná das gleiche Musikinstrument, das er *uarangá* nennt.

[6] Auf ihn bezieht sich die Sage von dem großen Adler *Mé̜žimé̜*, der von dem tapferen *Emé̜žimaípu* getötet wurde; vgl. Band II, S. 119/120.

[7] Über seine Entstehung vgl. Band II, S. 120/121, mit Bruchstück des Textes.

Erklärung der Tafel 32

Bleistiftzeichnungen des fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamắži* und seines zwanzigjährigen Brnders *Emaží:* 1 Kleiner Ameisenbär; charakteristisch die lange, spitze Schnauze und die nach hinten gerichteten Klauen. 2 Frau *Se̜lắne̜lá*, in einem großen Topf Kaschirí bereitend. 3 Taulipáng José, mit dem Blasrohr einen Vogel schießend; auf dem Rücken den Köcher mit dem Körbchen mit Baumseide znm Umwickeln der Pfeilchen. 4 Taulipáng mit Tabakpfeife. 5 Königsgeier mit zwei Köpfen, der mythische Herrscher der Vögel. 6 Taulipáng *Tībig*, mit der Flinte einen Hirsch schießend. 7 Mann mit Tabakpfeife im Boot. 8 Lausende Frauen. 9 Taube. 10 Ingarikó *Pūg*, mit Bogen und Pfeil einen Hirsch schießend. (1/1 n. Gr.)



Bleistiftzeichnungen des fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamáži* und seines zwanzigjährigen Bruders *Emaži*.

rassel gebraucht, deren Spitze meistens mit weißen Flaumfedern geschmückt ist (Taf. 65, 6).

Die einzelnen Gesänge bei einem Tanz werden wieder durch besondere Namen unterschieden. So sind *mauarí yenōsáṅ* und *amánaue*[1] Teile des Tukúi, ebenso wie *uráyukurukog* und *uráyukurukog-yenusáṅ* Teile des Mauarí sind[2].

Tänze und Tanzgesänge haben die Menschen häufig von Zauberärzten oder von Tieren gelernt. Daher sind manche Tänze nach Tieren benannt. So haben die Taulipáng einen Tanz des *araiuág*, eines Vierfüßlers mit weichem, schwarzem Fell, der auf den Bäumen dem Honig nachgeht[3], und der *kaloíd-pakog* trägt seinen Namen von dem *kaloíd*, einem aalähnlichen Fisch, der *kukúyikog* von dem *kukúi*, einem kleinen Habicht. Der *sapála-léma*, ursprünglich, wie der Name sagt, ein „Tanzgesang der Saparà", stammt von einem Hunde[4].

Eine grammatikalisch genaue Übersetzung der Tanztexte zu geben, ist unmöglich. Viele Ausdrücke sind jetzt ungebräuchlich, manche selbst dem Indianer unverständlich[5] Es finden sich zahlreiche Wiederholungen, fast ohne Zusammenhang regellos nebeneinandergesetzt. Die Übersetzungen, die ich mit Hilfe der Indianer vornahm[6], sind größtenteils ganz frei und geben häufig nur den Sinn an. Die Übersetzer sagten ausdrücklich, daß viele Worte bei den Tanzgesängen anders lauteten als im gewöhnlichen Leben. Dazu kommt, daß manche Tanzgesänge ursprünglich von anderen Stämmen, aus anderen Sprachen genommen und die Texte dadurch unverständlich geworden sind[7].

Ein sonderbarer Tanz ist der *arerúya* oder *alelúya* („Halleluja"). Er ist den Taulipáng der Gebirge eigentümlich, eine Erinnerung an englische Missionare, die früher unter diesem Stamme wirkten, ohne tiefere christliche Spuren zu hinterlassen. Er besteht aus einer geschlossenen Runde. Zu zwei oder drei, paarweise oder meist nach Geschlechtern getrennt,

[1] Vgl. Band II, S. 113—115, Bruchstücke der Texte.

[2] Über seine Entstehung vgl. Band II, S. 122/123, mit Bruchstücken der Texte.

[3] Bruchstück des Textes vgl. Band II, S. 59.

[4] Über seine Entstehung vgl. Band II, S. 117—119, mit Text.

[5] Von den Tanzgesängen der Akawoio sagt Rich. Schomburgk, sie würden von den heutigen Indianern selbst nicht mehr verstanden. „Die Worte des Gesanges sind vom Vater auf den Sohn vererbt, die Sprache scheint sich aber im Laufe der Zeit so verändert zu haben, daß die Gegenwart wohl die Form, den Ausdruck der Gedanken, die Worte, nicht aber das Verständnis des Sinnes bewahrt hat" (a. a. O. Bd. I, S. 206/207).

[6] Vgl. Band II, S. 59, 105/106, 113—115, 117/118, 121—123.

[7] Vgl. oben Fußnote [4] und Seite 110 Fußnote [2].

schreiten die Teilnehmer, mit dem rechten Fuß aufstampfend, in raschem Tempo hintereinander her, wobei sie sich unterfassen oder die rechte Hand auf die linke Schulter des Partners legen. Bisweilen wenden die Vortänzer um, und dann tanzen beide Hälften der Runde kurze Zeit gegeneinander, indem die einen vor-, die anderen rückwärts schreiten, bis sich die Vortänzer wieder umwenden. Die Tänzer werfen dabei den Oberkörper heftig vor und zurück. Der Tanz wird mit Gesang begleitet. Es sind verschiedene Lieder, offenbar englische Kirchenlieder mit indianischem oder verdorbenem englischem Texte. Die Lieder werden in lebhaftem, kriegerisch anmutendem Marschtempo vorgetragen, ähnlich den Gesängen der Heilsarmee. Am Schluß eines Liedes stehen alle Teilnehmer, der Mitte des Kreises zugewendet, eine Zeitlang still, bis die Vortänzer ein neues Lied beginnen.

Von den Taulipáng haben die Makuschí am Surumú und die Wapischána des Parimé und Majarý diesen Tanz gelernt, doch wurde er in Koimélemong erst gegen Schluß des Festes auf besondere Aufforderung des Häuptlings *Pitá* getanzt. Die Taulipáng und Makuschí tanzten ihn gemeinsam, die Wapischána gesondert, wie überhaupt zwischen den Wapischána und den benachbarten Karaibenstämmen ein alter Antagonismus besteht, der, wenn man auch bei Festen stets die Gastfreundschaft ehrt, bisweilen in Redensarten und Verdächtigungen gegen den anderen Stamm zum Ausdruck kommt.

Im Dorfe Kaualiánalemóng am Roroíma, wo auch sonst englisch-christlicher Einfluß stärker zu spüren war, tanzte man eineinhalb Tage lang nur den *arẽrúya*, während die Bewohner des benachbarten Denóng, die viel ursprünglicher waren, nur Parischerá und andere einheimische Tänze tanzten.

Außer den ernsten Tanzgesängen, die, wie wir gesehen haben, mit der Mythologie in engstem Zusammenhange stehen, haben die Taulipáng eine Menge harmloser Liedchen, die auch bei den Tanzfesten, aber nur so nebenher, gesungen, bisweilen improvisiert werden. Die meisten dieser kurzen Lieder, die gewöhnlich nur aus einer Strophe mit dem Refrain bestehen und in einschmeichelnden Melodien vorgetragen werden, geben der Sehnsucht nach ihrem geliebten, viel besungenen Roroíma Ausdruck[1]; z. B.:

„*kinắtoli poitẹnẹ̄-pẹ kómẹ̄mẹ̄-tắna ažíkẹ loloímẹ̄*[2]
Japú Diener als verweilen während komme Roroíma

[1] Offenbar gehören die Lobgesänge auf den Roroíma, von denen Rich. Schomburgk berichtet, in dieselbe Kategorie (a. a. O. Bd. II, S. 193, 240).

[2] Das *l* im Taulipáng ist stark rollend, ein unsicherer Laut zwischen *l* und *r*.

hai-a hắ-hă-hă hai-a"

d. h. „Während der Japú[1] als Diener verweilt, komme her, Roroíma!"

Oder: *„uétuṅ-tána ažíkę loloimę̄*
schlafen während komme Roroíma
hai-a hắ-hă-hắ hai-a"

d. h. „Während ich schlafe, komme her, Roroíma!" („Ich will vom Roroíma träumen!")

Oder: *„loloímę̂ tapai-lę utę-tána maníkumă ená-se*
Roroíma zu gehen während Bananen essen ich will
hai-a hắ-hă-hắ hai-a"

d. h. „Wenn ich zum Roroíma gehe, will ich Bananen essen[2]!"

Arbeitsgesänge finden sich, wie mir ausdrücklich versichert wurde, nur bei den Makuschí und den Wapischána, nicht bei den Taulipáng und den Arekuná. Die Frauen und Mädchen singen zum taktmäßigen Reiben der Maniokwurzeln verschiedene rhythmische Lieder mit einfachen Melodien und einfachen Texten, in denen unzählige Wiederholungen vorkommen. Die Sprache ist vorwiegend Makuschí. Einzelne Taulipángwörter, vor allem *pípi* statt (Makuschí) *ápi* = Bruder, beweisen nur, daß die Sprache der Makuschí am mittleren Surumú nicht mehr rein ist, sondern gemischt mit Taulipáng oder wenigstens beeinflußt von diesem nahe verwandten Dialekt ihrer engsten Freunde, mit denen sie stellenweise zusammenwohnen.

Die Makuschí nennen diese Gesänge *kęsékęyelemŭ*, „Maniokreiblieder". Ob die Wapischána südlich vom Surumú dieselben Melodien mit Texten ihrer eigenen Sprache haben, weiß ich nicht. Einige unter den Makuschí in Koimélemong lebende Wapischánamädchen sangen die Lieder nur mit Makuschítext, ebenso wie auch die Wapischána, die als Gäste zu den Festen kamen, bei den Tanzgesängen keine eigenen Texte verwendeten.

Merkwürdigerweise finden sich diese Arbeitsgesänge von keinem der früheren Autoren erwähnt, weder von den Brüdern Schomburgk, noch von Appun, noch von Im Thurn oder einem der anderen englischen Reisenden, die mit den Makuschí in engere Berührung kamen. Es ist deshalb nicht ausgeschlossen, daß sie verhältnismäßig moderne Schöpfungen und unter dem Einfluß der Brasilianer entstanden sind, zumal es bei den Indianern sonst nicht üblich ist, zur Arbeit zu singen.

[1] Leicht zu zähmender Spottvogel: Cassicus cristatus.

[2] Weil dort das dichte Waldgebiet beginnt, das im Gegensatz zur Savanne fruchtbaren Boden hat und infolgedessen Reichtum an Bananen; vgl. oben S. 52 und Band II, S. 26, 38.

Am häufigsten wird das folgende Liedchen gesungen:

„a'yutóṅ kẹ́tanē̃ ā̃pí mẹlikẹ́
dir backe ich Fladen Maniok reibend Bruder klein
a'yutóṅ kẹ́tanē̃ ā̃pí mẹlikẹ́
dir backe ich Fladen Maniok reibend Bruder klein
kō̃ kō kō̃ uā̃liau̯ wai̯kíṅ pu̯ka-tā̃
? ? Savannenhirsch jagen geh'
pipí mẹlikẹ́ k(u)ẑā̃li pu̯ka-tā̃
Bruder klein Waldhirsch jagen geh'
kō̃ kō kō̃ uā̃liau̯ ualā̃la pu̯ka-tā̃
? ? Tartarúga[1] jagen geh'
pipí mẹlikẹ́ wai̯kíṅ pu̯ka-tā̃“
Bruder klein Savannenhirsch jagen geh'
usw.

Freiere Übersetzung:

„Fladen backe ich dir, Maniok reibe ich, Brüderchen;
Fladen backe ich dir, Maniok reibe ich, Brüderchen;
— — den Savannenhirsch jage, Brüderchen!
Den Waldhirsch jage!
— — die Tartarúga schieße, Brüderchen!
Den Savannenhirsch jage!“
usw.

Ein anderes Liedchen dieser Art lautet:

„kanáua-yā̃ ẹ̄nū̃-nẹ-pẹ̄-máṅ ẹ̄nū̃-nẹ-pẹ̄-máṅ
im Boot ist flußaufwärts gefahren ist flußaufwärts gefahren
ẹ̄nū̃-nẹ-pẹ̄-máṅ p'ípi-kó ẹ̄nū̃-nẹ-pẹ̄-máṅ“
ist flußaufwärts gefahren mein Bruder ist flußaufwärts gefahren
usw.

Beliebt ist auch der folgende Gesang:

„kanáua-lítẹ-pó miā̃lẹ̄ lẹ̄
im Vorderteil des Bootes dorthin
ayẹ́pulū̃-yá[2] *miā̃lẹ̄ lẹ̄*
dir begegne ich dorthin
pipí mẹlikẹ́ ipū̃taní palū̃
Bruder klein am Ufer des Flusses

[1] Wasserschildkröte: Emys amazonica.

[2] Das Wort ist zu zerlegen: *a—y—epulu—ya* = (Taulipáng) *a—y—epole—ya* = dir begegne ich, dich treffe ich.

pipi mẹlikẹ akūli pukanē
Bruder klein Agutí um zu jagen
pipi mẹlikẹ ipūtanī palū
Bruder klein am Ufer des Flusses
kaṷóṅ pipi (ẹ)zēndžū
weilend Bruder „Thank you“
inōlalá palū kaṷóṅ
am Ufer des Baches weilend
pipi mērfʰi“
Bruder Melville
usw.

zēndžū, offenbar verderbt aus dem englischen „thank you“, sei der Name eines „Häuptlings der englischen Soldaten“; vielleicht der Spitzname eines englischen Grenzkommandanten am Essequíbo oder Rupunúni.

Mit *mērfʰi* ist offenbar der Engländer Melville gemeint, der seit mehreren Jahrzehnten am Rupunúni wohnt und den offiziellen Schutz über die Eingeborenen ausübt. Er ist sehr beliebt bei den Indianern, die ihn von Zeit zu Zeit besuchen, um für ihn zu arbeiten, worauf sich auch das Liedchen bezieht. Es behandelt die Sehnsucht eines Makuschimädchens nach ihrem Liebsten, der in die Fremde gegangen ist, um bei den Engländern zu arbeiten.

Freiere Übersetzung:

„In deinem Boot bist du dorthin gefahren.
Dort treffe ich dich,
Brüderchen, am Ufer des Flusses,
Brüderchen, wo du das Agutí jagst,
Brüderchen, am Ufer des Flusses,
Wo Bruder ‚Thank you‘ wohnt,
Am Ufer des Baches,
Wo Bruder Melville wohnt.“

Endlich hörte ich das folgende Liedchen:

„kanáua-litẹ-pó miálē lẹ
im Vorderteil des Bootes dorthin
pipi mẹlikẹ akūli pukanē
Bruder klein Agutí um zu jagen
pipi mẹlikẹ kanáua-litẹ-pó
Bruder klein im Vorderteil des Bootes

ualála	*pukanẽ*	*akúli*	*pukanẽ*"
Tartarúga	um zu jagen	Agutí	um zu jagen usw.

Freiere Übersetzung:

„In deinem Boot bist du dorthin gefahren,
Brüderchen, um das Agutí zu jagen,
Brüderchen, in deinem Boot,
Die Tartarúga zu schießen, das Agutí zu jagen."

Die Musik und Musikinstrumente werden später im Zusammenhange von Erich von Hornbostel behandelt werden[1].

Tod und Bestattung: Die folgenden Ausführungen beziehen sich in erster Linie auf die Taulipáng.

Bei einem Todesfalle laufen viele Leute zusammen und klagen um den Toten. Wenn er am Morgen gestorben ist, beerdigen sie ihn am Abend desselben Tages. Stirbt er am Abend, so beerdigen sie ihn am folgenden frühen Morgen und bewachen ihn die ganze Nacht, indem sie fortwährend klagen.

Bei der Totenwache scheint es, wenigstens unter den jungen Leuten, auf die Dauer nicht allzu traurig herzugehen. Darauf deutet eine Bemerkung meines Gewährsmannes, der sagte, er bliebe nur dabei, wenn Kaschirí oder viele Mädchen da wären.

Das mehrere Fuß tiefe Grab wird gewöhnlich im Sterbehaus gegraben[2], an dem Platz, wo die Hängematte des Verstorbenen hing. Manche bestatten den Leichnam auch draußen in der Savanne. Fremde begräbt man immer außerhalb des Dorfes. Ein in Kaualiánalemóng verstorbener Engländer war nicht im Dorf selbst, sondern abseits davon in der Savanne unter einem einfachen Schutzdach begraben[3]. Stirbt ein Taulipáng auf der Reise, so begräbt man ihn an Ort und Stelle und errichtet ein Schutzdach über dem Grab[4].

Der Tote wird, in der Hängematte liegend und von dieser umhüllt[5],

[1] Vgl. den Anhang.

[2] Ebenso bei den Inselkaraiben (Rochefort a. a. O. S. 508, 514), Kalínya-Galibí (Penard a. a. O. S. 175), Makuschí (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 420/421), Arowaken (ebenda Bd. II, S. 458), Purukotó (Barb. Rodrigues a. a. O. S. 145) und anderen Stämmen.

[3] Vgl. Band I, Abb. 35.

[4] Ebenso Inselkaraiben (Rochefort a. a. O. S. 508), Karaiben, Akawoio und Makuschí (Rob. Schomburgks Reisen, S. 137).

[5] Ebenso Inselkaraiben (Rochefort a. a. O. S. 508), Kalínya-Galibí (Barrere a. a. O. S. 229; Penard a. a. O. S. 175).

mit dem Gesicht nach oben begraben. Gesicht und Füße sind stets nach Sonnenaufgang gerichtet. Wenn er Kleider gehabt hat, wird er mit diesen bedeckt. Dann wird das Grab unter dem fortwährenden Klagegeschrei der Hinterbliebenen zugeschaufelt und mit den Füßen festgestampft. Auf dem Grabe des Mannes werden seine Bogen und Pfeile zerbrochen. Hat der Verstorbene einen Bruder, so erhält dieser die Hinterlassenschaft. Auf dem Grabe der Frau werden alle ihre Töpfe zerschlagen, ihre Körbe und Korbwannen, ihr Tragkorb und andere Geräte verbrannt[1].

Auch nach der Bestattung klagen die näheren Verwandten jeden Tag, „sooft sie sich des Verstorbenen erinnern“[2]. Zwei Monate lang setzen sie die Klage fort, „bis sie ihn vergessen haben“[3].

Gegen die gefährliche Nähe des Toten dienen verschiedene Schutzmaßregeln, die sich zum Teil in Verboten äußern.

Sofort nach der Bestattung verfertigen sich die Hinterbliebenen Sandalen aus Mauritiablattstielen, damit ihnen der „Vater der Würmer“, *motóępódolę*, keine Wunden machen kann, wenn sie mit bloßen Füßen auf den Boden treten würden.

Die Verwesungswürmer gehen offenbar auf diesem Weg in die Eingeweide der Lebenden. Die Entfernung spielt dabei keine Rolle. Als mein Wapischána Romeo am Casiquiare an Eingeweidewürmern litt, sagte er zu mir: „Jetzt weiß ich, woher die Würmer kommen. Wahrscheinlich ist mein Vater oder mein Bruder zu Hause (am fernen Parimé!) gestorben.“ Verwesungswürmer und Eingeweidewürmer sind also identisch. Dies geht auch aus einem Zauberspruch hervor, durch den die Taulipáng zugleich die Eingeweidewürmer zu vertreiben und sich gegen die Verwesungswürmer zu schützen suchen[4].

In der Plejadensage der Arekuná trauert *Wayúlalē* um den Tod ihrer Mutter auf folgende Weise: Sie badet einen ganzen Monat nicht, ißt keine

[1] Die ganze Habe des Toten wird mit ihm begraben oder auf seinem Grabe verbrannt bei den Inselkaraiben (Rochefort a. a. O. S. 513), Kalínya-Galibí (Penard a. a. O. S. 175), Makuschí (Rich. Schomburgk, Bd. I, S. 422; Appun, Ausland 1871, S. 446), Arowaken (Rich. Schomburgk, Bd. I, S. 458/459), Warrau (ebenda Bd. II, S. 446) und anderen Stämmen.

[2] Die eigenen Worte meines indianischen Gewährsmannes sind hier, wie im folgenden, zwischen Anführungszeichen gesetzt.

[3] Bei den Makuschí wird die Totenklage von den nächsten Verwandten noch drei Wochen nach der Bestattung fortgesetzt (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 420/421). — Bei den Warrau klagen die Witwe und die Verwandten mehrere Tage lang (ebenda Bd. II, S. 446/447).

[4] Vgl. „Zaubersprüche“, Nr. IV.

Fische, sondern genießt nur Stärkebrühe und Pfefferbrühe und bemalt ihren ganzen Körper mit Urucú. „Da war sie in Trauer[1]."

Einen Monat lang dürfen die nächsten Verwandten eines Verstorbenen nichts arbeiten. Wenn sie zur Pflanzung gehen, solange der Tote verwest, verfault die Maníba (Manioksteckling, Maniokstrauch). „Die Maniok fühlt die Verwesung des Toten und fault dann auch", wie sich mein Gewährsmann ausdrückte. — Wenn sie sich mit dem Tragkorb beladen, bekommen sie Schmerzen in den Rücken, in das Rückgrat und in die Beine. Feuer dürfen sie nur mit dem Feuerfächer anfachen. Wenn sie es anblasen, bekommen sie Kopfweh. Wenn sie Feuer anzünden, werden sie schwindelig und ermüdet. Wenn sie eine Axt angreifen, werden sie schwindelig. Wenn sie ein Messer angreifen, bekommen sie Schmerzen in die Arme. Sie dürfen nicht laut sprechen. Sie dürfen auch keine größeren Jagdtiere essen[2]. Vögel und Fische sind ihnen erlaubt. Über alles aber, was sie essen und trinken, große Vögel und Fische, Mingau und Capsicum, muß der betreffende Spruch gesprochen und dann geblasen werden, damit die Speisen entzaubert und unschädlich gemacht werden. — Es sind fast dieselben Verbote, die der Jungfrau nach der ersten Menstruation auferlegt werden[3].

Ein weiterer Beweis, daß die Hinterbliebenen eine Zeitlang nach dem Todesfall ebenso als unrein gelten, wie das Mädchen beim Eintritt in die Pubertät, ist, daß sie sich wie dieses nur mit dem Streifen eines Inajáblattstiels, den sie an einer Schnur um den Hals tragen, auf dem Kopf kratzen dürfen[4]. Tun sie dies mit der Hand, solange der Leichnam in der Erde verwest, so verlieren sie alle Haare.

Ferner verfertigen sich die Hinterbliebenen Stäbe aus Pfeilrohr und schneiden parallele Doppelringe hinein, die sie mit Urucú einreiben (Taf. 40, 2). Gehen sie am Tag aus dem Haus, so tragen sie diese Stäbe, die vorher angeblasen werden, in der Hand, damit böse Geister *(mauarí)*, in erster Linie wohl der auf alle Fälle böse Totengeist, ihnen nichts anhaben können. Verlassen sie nachts das Haus, so tragen sie aus demselben Grund einen Feuerbrand in der Hand. — Es ist, wie überall, der Schrecken vor dem Tod, der die Angst vor Gespenstern hervorruft.

Alles dies geschieht einen Monat, nach anderer Angabe zwei Monate lang nach der Bestattung.

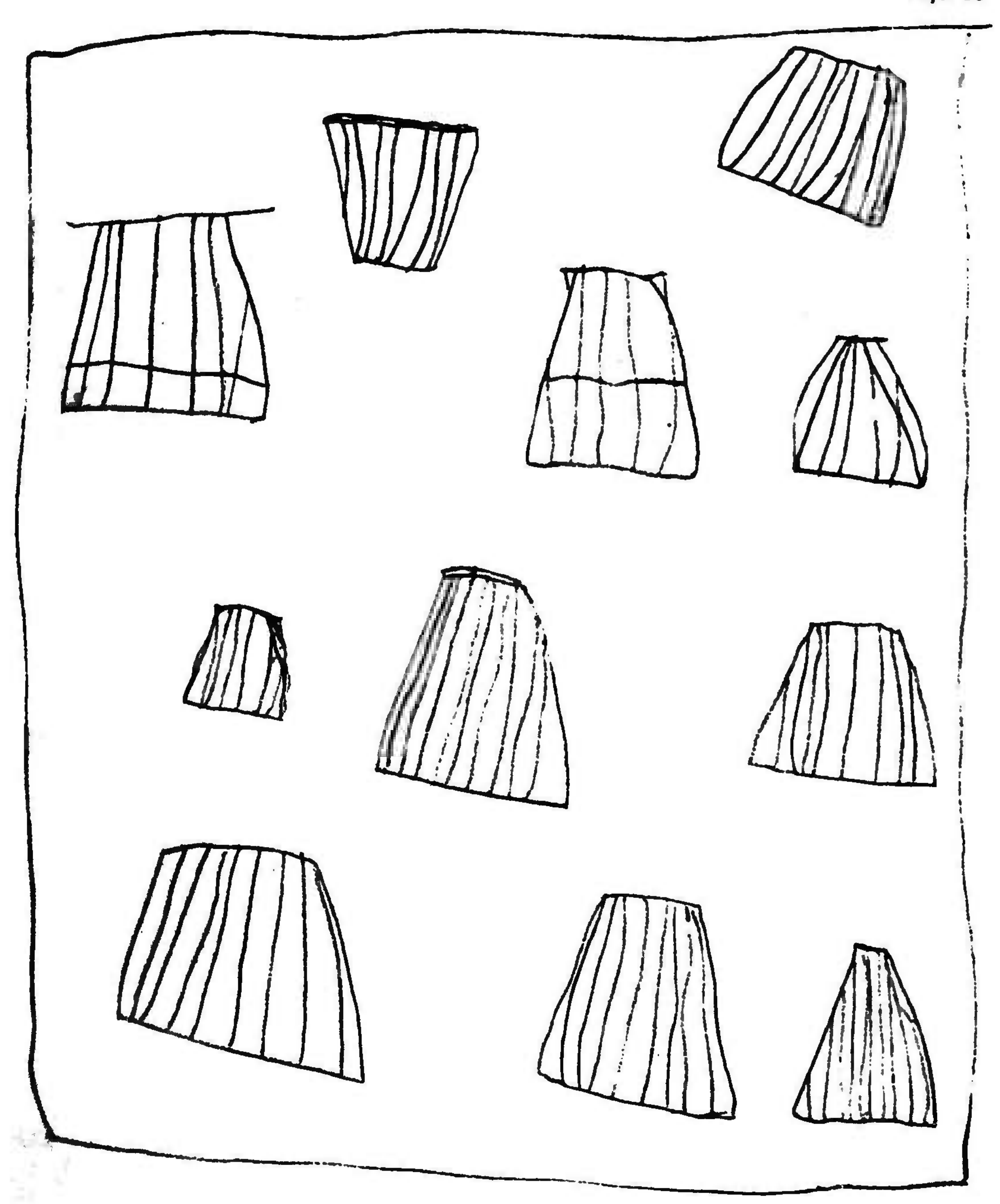
---

[1] Vgl. Band II, S. 61.

[2] Die Inselkaraiben mußten strenges Fasten beobachten (Rochefort a. a. O. S. 513). Die Kalínya-Galibí mußten sich eine Zeitlang gewisser Fleischspeisen enthalten; auch durften sie keine starken Bäume fällen, also keine Axt angreifen (Barrere a. a. O. S. 230).

[3] Vgl. oben S. 131.

[4] Vgl. oben S. 130.



Plan des Taulipángdorfes Kaualiánalemóng am Roroima. Die Häuser sind im Anfriß gezeichnet. (Bleistiftzeichnung des fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamáži.*)

Das Sterbehaus wird sofort oder nach einiger Zeit verlassen und an einem entfernteren Platz ein neues Haus gebaut[1]. Manche bleiben auch in dem alten Haus wohnen[2].

Die Totenklage ist formelhaft und bewegt sich wohl immer in denselben Gedankengängen, wenn auch andere Worte gebraucht werden. Sie wirkt außerordentlich erschütternd, wenn sie mit wildem Geschrei beginnt und allmählich in die ergreifende, halb gesprochene, halb gesungene Klage abschwillt und leise verklingt. Sie ist verschieden je nach den Umständen, unter denen der Tod stattgefunden hat, und nach dem Verwandtschaftsverhältnis, in dem der Tote zu den Klagenden stand. Stets aber werden die trefflichen Eigenschaften des Verstorbenen gepriesen, sein Verlust beklagt und die gute Behandlung hervorgehoben, die er bei Lebzeiten genossen hat[3].

Folgende Klage einer Mutter um ihren Sohn habe ich aufgezeichnet:

„Puẕal-winẹkẹid tutẹ́id anẹ́pōlẹpẹ̱ taụlitó(x)pẹ̱ lẹ tarómpanẹi!
tálẹpaí ayẹ̱́lẹ̱ maẕa nẹké!
(d)zẹ̱oulántẹlẹ ayẹ̱́palaṅ tẹpṓsẹ̱ aụīlikẹ́ taụlónẹke yẹdẹ muinẹ̱!
ẹlíkẹịd! ẹtẹ̄́kuịd!
yẹulẹ́nalẹ ẹ́itẹtẹṅ malẹ̄́polṓlẹ!
kẹsẹ̄́kubẹ́i kanáṅ tẹ tẹ̱lẹ́utaịg!
wakẹ́-pẹ̱ ayẹ̱podṓlẹ méualamaịg!
apẹ́tẹ̱naíkẹ̱-ẹ̱sá(g)-pẹlắ-maṅ!"

Freiere Übersetzung:

„Niemals bist du flußabwärts gegangen;
wo hast du dir diese Krankheit geholt?
Niemals werde ich dich wiedersehen!
Niemals habe ich gedacht, daß du so unnütz sterben würdest!
Du magst sterben! Du magst dahingehen!

---

[1] Ebenso Inselkaraiben (Rochefort a. a. O. S. 514), Kalinya-Galibi (Penard a. a. O. S. 175), Makuschi (Rob. Schomburgk a. a. O. S. 70; Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 422), Arowaken (Rich. Schomburgk, Bd. II, S. 458), Purukotó (Barb. Rodrigues a. a. O. S. 145), Trio und Ojana (de Goeje, Beiträge, S. 15) und andere Stämme.

[2] Bei den Wapischána wird die Sterbehütte meist verlassen und niedergebrannt, bisweilen auch weiterbewohnt (Appun, Ausland 1869, S. 802).

[3] Beispiele von Totenklagen finden sich bei Rochefort a. a. O. S. 508/509 (Inselkaraiben); Barrere a. a. O. S. 227 ff., Penard a. a. O. S. 174, de Goeje, Beiträge, S. 16 (Kalinya-Galibi); Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 446/447 (Warrau); Roth a. a. O. S. 155 (Arowaken). — Vgl. ferner Rich. Schomburgk, Bd. I, S. 420/421 (Makuschi); Im Thurn a. a. O. S. 225; Crevaux, Voyages, S. 120 (Ojana-Rukuyenne).

Auch ich muß gehen denselben Weg!
Beklage dich nicht über mich, wenn du dorthin kommst!
Erzähle alles wohl deinem Vater (was wir hier mit dir gemacht haben)!
Niemals habe ich dich hier mißhandelt!“

Seelen: Die meisten primitiven Völker glauben an ein unbestimmtes Etwas, das den Körper belebt und ihn nach dem Tode überlebt. Nennen wir dieses Etwas in Ermangelung eines besseren Ausdrucks „Seele“, so glauben die Taulipáng, daß jeder Mensch fünf Seelen habe. Alle diese Seelen gleichen Menschen, aber sie sind nicht körperlich, sondern wie Schatten. Mein Gewährsmann sagte, „sie sind wie Schatten eines Feuers, eine am dunkelsten, die andere weniger dunkel, die dritte fast klar, die vierte sehr klar, aber immer noch ein Schatten[1] Die fünfte Seele ist die, die spricht.“ Sie ist die vornehmste. Man bezeichnet sie mit dem Ausdruck für „Schatten“ *yękatón*. Auch beim Niesen spricht diese Seele, ebenso beim Gähnen. Sie ist es auch, die während des Schlafes den Körper verläßt. „Man sagt, der Mensch träumt, aber es ist kein Traum, sondern die Seele entweicht aus dem Körper, geht hierhin und dorthin, weit weg, sieht einen Geist usw. Dann kehrt sie zurück, und der Mensch erwacht.“ Wenn der Mensch nach dem Erwachen noch schläfrig ist, oder wenn er mit Kopfweh aufwacht, „so ist die ganze Seele noch nicht zurückgekehrt. Ein Rest ist noch draußen geblieben. Kehrt gleich die ganze Seele zurück, so erwacht der Mensch frisch und fühlt nichts[2].“

In der schönen Arekunásage von dem Zauberarzte „*Wazāmaimę̃*, dem Vater der Fische“[3], sagt der Held zu seiner Mutter: „Ich will schlafen, Mutter! Wecke mich nicht! Lasse die Asche des Feuers nicht auf meinen Körper fallen!“ — Die Funken sollen nicht auf den Schlafenden fallen, damit der Leib nicht plötzlich erwacht, bevor der Schatten in ihn zurückgekehrt ist, sonst stirbt der Mensch[4]. — Der Schatten geht weit

---

[1] Die Inselkaraiben glaubten nicht, daß die Seele von aller Materie befreit und unsichtbar wäre, sondern sie sagten, sie sei so zart und rein, wie ein geläuterter Leib (Rochefort a. a. O. S. 361). — Die Arowaken bezeichnen den Geist eines Toten und den menschlichen Schatten mit demselben Wort (Roth a. a. O. S. 152). Ebenso haben die Kobéua in Nordwest-Amazonien für die menschliche Seele und den Schatten dieselbe Bezeichnung (Koch-Grünberg, Betoya-Sprachen Nordwestbrasiliens und der angrenzenden Gebiete. Anthropos, Bd. X/XI, S. 124).

[2] Ebenso bei den Bakairí und Paressí Zentralbrasiliens (K. v. d. Steinen, Naturvölker, S. 340, 435).

[3] Vgl. Band II, S. 112 ff. (114/115).

[4] Ebenso nach dem Glauben der Bakairí (K. v. d. Steinen a. a. O. S. 340).

weg, um die Fische zur Rache an seinen Verwandten aufzurufen. — „Der Körper des Zauberarztes“, heißt es weiter, „schlief, aber sein Schatten hatte *Rató* (Wassergeist) gebeten, ihre Söhne und Enkel (Fische und andere Wassertiere) zu schicken.“ Später begegnet der Schwager des Zauberarztes dem Schatten, wie dieser pfeifend und singend in einem Boot hinter den Fischen her fährt, aber er erkennt ihn nicht. — Der Schatten tritt also hier vollkommen in der Gestalt eines Menschen auf, aber äußerlich verschieden von dem Leib, in den er gehört. — Sie gehen nun zusammen zum Hause. Der Schatten läßt den Schwager in das Haus vorangehen, damit er unbemerkt in den Leib zurückkehren kann. Als der Schwager eintritt, findet er *Wazamaímẹ̃* schon erwacht und erzählt ihm in aller Harmlosigkeit, daß er am Flusse einen fremden Mann getroffen habe.

In der Kniekehle, wo man die Schlagader klopfen fühlt, ist der Sitz einer Seele, die *Olozáṅ* heißt[1]. Sie taugt nichts.

Nur die Seele, die spricht, geht nach dem Tode des Menschen ins Jenseits. *Olozáṅ* bleibt in der Erde beim Leichnam. Die übrigen Seelen verwandeln sich in Raubvögel.

Eines Tages am Uraricuéra, als *Mayūluaípu* wieder einmal Heimweh hatte, schrie ein Habicht. „Das ist die Seele meines Großvaters, die hierher gekommen ist, um mich zu rufen“, sagte er mit fahlem Gesicht.

Olozáṅ ist der Name eines bösen Geistes in menschlicher Gestalt, der Frauen und Kinder zum Erdessen verführt, aber auch Sonnen- und Mondfinsternis hervorruft, indem er Sonne und Mond mit seiner Keule ins Gesicht schlägt, so daß Blut darüberhin fließt und das Gesicht sich davon verdunkelt[2]. Er scheint auch eine Art Dämon des Krieges zu sein, denn die Eklipsen sind für die Taulipáng und ihre Verwandten ein Zeichen, daß es Krieg gibt[3]. Hier wird also eine Totenseele zum bösen Geist, was im

[1] Nach dem Glauben der Inselkaraiben hatte der Mensch so viele Seelen, als er außer dem Klopfen des Herzens Schläge der Pulsadern empfand (Rochefort a. a. O. S. 360).

Dieser Glaube ist offenbar aus der Erfahrung entstanden. Stellen, wo das Leben am fühlbarsten ist, an denen schwere Verletzungen den raschen Tod herbeiführen, gelten als Sitze des Lebens, als Sitze der Seelen, als Lebensträger. Deshalb wohnt nach dem Glauben vieler Stämme die Hauptseele im Herzen. — Die Inselkaraiben hatten für Herz nnd Seele nnr ein Wort (Rochefort a. a. O. S. 361). Ebenso ist es noch heute bei den Warran (Roth a. a. O. S. 152). — Die Tukáno und ihnen nahe verwandte Stämme in Nordwest-Amazonien haben für Herz, Puls und menschliche Seele dieselbe Bezeichnnng (Koch-Grünberg, Betoya-Sprachen. Anthropos, Bd. VIII, S. 952, 959, Bd. IX, S. 156, 169).

[2] Bei Mondfinsternissen hat der verdnnkelte Teil des Mondes einen dnnkelroten Schein.

[3] Vgl. Band II, S. 55.

Brett spricht vom *Oroan*, dem großen Dämon der Finsternis, der die Eklipsen hervorruft. Er packt die Sonne und bemüht sich, ihr Feuer anszulöschen, bis er sich versengt

primitiven Glauben nichts Seltenes ist[1] Wahrscheinlich ist es so gedacht, daß *Olozán* nur eine Zeitlang beim Leichnam im Grabe weilt, nach der gänzlichen Verwesung des Leibes aber frei wird und als böser Geist umherschweift[2].

Alle Tiere haben eine Seele, ebenso alle Pflanzen (*yei-yekatón* = Pflanzen-, Baumschatten). Die Steine haben keine Seele, denn sie bewegen sich nicht, sie leben nicht und sie sterben nicht. Aber sie sind die Wohnungen mehr oder weniger böser Geister. Deshalb können wir trotzdem bei diesem Glauben von einer Allbeseelung der Natur sprechen, denn es ist kaum ein Unterschied zwischen der von dem Leib endgültig geschiedenen Seele, dem gefürchteten Totengeist, dem stets rachsüchtige Eigenschaften zugeschrieben werden, und irgendeinem anderen bösen Geist.

Jenseits: Wenn die Seele den Leib endgültig verläßt, stirbt der Mensch. „Der Körper, den wir haben," sagte mein Gewährsmann, „taugt nicht viel; er ist wertlos, denn, wenn die Menschen sterben, verfaulen sie.

---

und schwarz wird. Dann zieht er sich zurück, aber nur, um zu einer anderen Zeit wiederzukommen. Oder er sucht den Mond zu zerreißen oder zu verschlingen, so daß dessen Gesicht durch Blut verdunkelt wird (W. H. Brett, Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana. II. Ed. London. S. 189). Wahrscheinlich handelt es sich hier um eine Sagengestalt der Akawoio. — Die Warrau erzählten Roth, daß das Wort *Oroan* eine Form sei von *Yurokon,* dem Namen des Waldgeistes der Karaiben (Roth a. a. O. S. 254). Vgl. weiter unten, Fußnote. — Bei Sonnenfinsternis sagen die Šipáia (ein Tupistamm des mittleren Xingú), die Sonne blute; es sei ein Zeichen, daß irgendwo ein Überfall oder Mord stattgefunden habe (Curt Nimuendajú, Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer. Anthropos, Bd. XIV/XV, S. 1010).

[1] Nach dem Glauben der Inselkaraiben kam nur die vornehmste Seele, die des Herzens, ins Jenseits. Von den anderen Seelen hielten sich einige nach dem Tode des Menschen an der Meeresküste auf und verursachten als *Uméku* die Schiffbrüche; andere gingen in die Wälder und wurden böse Geister, *Maboya* (Rochefort a. a. O. S. 361). Die Geister, sagt Rochefort (S. 342), halten sich öfters in den Gebeinen der Toten auf, die, aus den Gräbern genommen und in Baumwolle eingewickelt, in den Hütten aufbewahrt werden, und antworten den Leuten aus diesen, indem sie sagen, daß sie die Seele des Verstorbenen seien. — Nach der Auffassung der heutigen Arowaken kann aus der menschlichen Seele nach dem Tode ein guter oder ein böser Geist werden (Roth a. a. O. S. 152). — Die Traumseele der Karaiben (Britisch Guayana), d. h. der Geist, der in ihrem Kopfe wohnt, schweift nach dem Tode beständig im Walde umher (ebenda). — Wenn nach dem Glauben der Warrau die Seele des Herzens den Körper endgültig verläßt, wird sie zum Waldgeist, dem *Hebu* (ebenda).

[2] An einen bösen Geist verwandten Namens glauben die meisten Karaibenstämme Guayanas. Die Yekuaná nennen ihn *oró'sa* oder *horó'dza,* die Yauarána *ōloyámu* (nach meinen Wörterlisten; vgl. Band IV), die Mapoyo *jorlouamo,* die Tamanako *yolokiamo,* die Cumanagoto *iborokiamo,* die Cariniako *yoroko,* die Apalai *yorokó, yoloko,* die Ojana-Rukuyenne *yolok* die Chaima *yorokuian,* die Kalinya-Galibi *hyorokan, hyorokon, yurukan, yerukan, hyruka,*

Der Körper ist wie ein Haus, das zusammenfällt, wenn es die Menschen verlassen haben. Wenn wir jetzt unsere Hütte hier verlassen, so weint sie, wird faul und fällt zusammen"[1].

Wenn ein Mensch stirbt, geht seine Seele (*ygkatón*) sogleich fort auf einem Weg am Himmel, der Milchstraße.

In zwei Sagen meiner Sammlung wird dieser Toten- oder Seelenweg erwähnt. In der einen schickt die Sonne, in der anderen der Mond seine Töchter aus, damit sie „den Leuten, die sterben (als Sterne), den Weg beleuchten, auf daß der Schatten nicht im Dunkeln bleibt"[2].

An diesem Seelenwege, der nach Osten führt, wohnt *Aimalága-pódolę*, der Vater der Hunde" Er hat viele Hunde. Wenn ein Hund auf Erden mißhandelt wird und stirbt, geht seine Seele dorthin und beklagt sich bei *Aimalága-pódolę*, daß ihn sein Herr so mißhandelt habe. Stirbt nun der Mann, und seine Seele geht den Weg der Schatten, so erkennt ihn die Seele seines Hundes, und *Aimalága-pódolę* befiehlt dieser, die Seele seines Herrn zu fassen und zu töten[3]. Andere Seelen, die bei Lebzeiten gut waren,

---

iruka, yoroska, die Karaiben in Britisch Guayana *yurokon* (vgl. Barrere a.a.O. S. 206/207. — Lucien Adam, Matériaux pour servir à l'établissement d'une grammaire comparée des dialectes de la famille Caribe. Bibliothèque linguistique américaine, tome XVII, Paris 1893. S. 139. — B. Tavera-Acosta, En el Sur [Dialectos indigenas de Venezuela]. Ciudad-Bolivar 1907. S. 100, 112. — Roth a. a. O. S. 170). — Der Waldgeist *yurokon* ist es auch, der die Träume verursacht. Er kommt herbei, wenn der Mensch schläft, packt den *akari,* die Seele, die im Kopfe wohnt, und nimmt sie mit sich in den Wald. Manchmal vergißt er sie zurückzubringen; dann muß der Mensch sterben (Roth a. a. O. S. 165). — Roth (S. 152) bringt auch *(h)iyaloko,* die Bezeichnung der Arowaken für den menschlichen Schatten und den Totengeist, mit *hyorokon, yurokon* zusammen.

[1] Es handelte sich um eine Reischütte, die wir uns am Falle Purumamé (Urumamy) des Uraricuéra für längeren Aufenthalt errichtet hatten.

[2] Vgl. Band II, S. 53, 54, 237.

[3] Der Glaube an Gefahren und Strafen auf dem Wege ins Jenseits findet sich auch bei anderen Stämmen: Die Rama in Costarica denken sich die Milchstraße als einen mit heißer Asche bestreuten Weg, den die Seelen der Verstorbenen zu passieren haben. Auf diesem Weg ist ein großer Hund angebunden, der die guten Seelen unbehindert vorbeiläßt, die schlechten dagegen, auf die er losgelassen wird, auffrißt. (W. Lehmann, Vokabular der Rama-Sprache. Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. XXVIII. Band. 2. Abhandlung. S. 65. München 1914.) Die Otomako am Orinoco glauben, daß die Seelen ihrer Toten auf dem Wege ins Jenseits, einen Ort im Westen, wo sie ohne Mühe und Arbeit in Ruhe lebten, von einem großen Vogel angegriffen würden, der sie verschlänge, wenn sie sich nicht tapfer wehrten (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 319). — Nach dem Glauben der Paressi in Zentralbrasilien werden böse Menschen auf dem Wege ins Jenseits von einem Feuer verzehrt, oder sie fallen wenn sie diesem entrinnen, in die Gewalt eines Ungeheuers, das ihnen die Augen ausreißt und sie tötet (K. v. d. Steinen, Naturvölker, S. 435). — Nach dem Glauben der Schwarz-

läßt *Aimalága-pódolę* vorübergehen. Sie kommen ohne Unfall ins Jenseits, zu einem großen, schönen Haus mit vielen Leuten.

Wenn eine neue Seele dort ankommt, öffnen die Geister der Vorfahren ihr den Eingang und fragen sie, zu welchem Stamme sie gehöre. Sobald sie den Namen ihres Stammes genannt hat, nehmen die Stammesgenossen sie freundlich auf, geben ihr zu essen und Kaschirí zu trinken und tanzen mit ihr. Im Jenseits fehlt es niemals an Speise und Trank[1]. Die Geister essen wenig, aber es nährt sehr und wird nie weniger.

Es ist ein gemeinsames Jenseits für alle Indianer, jeder Stamm wohnt jedoch getrennt für sich. Die Geister können sich dort verheiraten, aber sie heiraten stets im eigenen Stamm, „wie es in früherer Zeit auf Erden üblich war“ Die Frauen bekommen auch Kinder[2].

Die von dem Körper endgültig getrennte Seele, der Totengeist, wird mit dem für alle Geister gemeinsamen Namen *mauarí* bezeichnet[3].

Wenn ein Tier stirbt, so geht seine Seele zu *Kęyęmę̄,* dem „Vater aller Tiere“, einem bösen Geist in Gestalt einer großen, bunten Wasserschlange, von dem noch weiter unten die Rede sein wird.

Wenn ein Baum umgehauen wird oder sonstwie fällt, so stirbt er. Er verfault wie ein Mensch. Seine Seele geht weg und in einen anderen Baum. Manche Bäume sterben nicht, wenn sie fallen, sondern wachsen weiter. „Ihre Seelen wollen ihren Platz nicht verlassen.“

In der Sage weinen zahlreiche Vögel um den Baum *Dzalaurráyęg,* „der umgefallen und tot war, denn er war ihr Onkel“ Es sind Tukane, Baumhühner und andere Vögel, die auf Bäumen sitzen[4].

Himmel und Erde: Während die Taulipáng, wie viele andere Stämme, sich das Jenseits als einen von einem riesigen Sippenhause nicht

füße in Nordamerika werden die Seelen der Schlechten beständig von den Geistern der Dinge und Personen, die sie zerstört oder beleidigt haben, verfolgt; so werden sie von den Pferden und Hunden, die sie früher schlecht behandelt haben, bei Tag und Nacht gequält (Karl Knortz, Aus dem Wigwam. Uralte und neue Märchen und Sagen der nordamerikanischen Indianer. Leipzig 1880. S. 135/136).

[1] Die Inselkaraiben glaubten, daß die Tapfersten nach ihrem Tode auf die glückseligen Inseln kämen, wo sie alles nach Wunsch hätten, Tanz, Spiel und Gelage, wo allerhand gute Früchte von selbst wüchsen, und wo ihnen ihre Erbfeinde, die Arowaken, als Sklaven dienten (Rochefort a. a. O. S. 361/362). — Vgl. auch Im Thurn a. a. O. S. 360 ff., Roth a. a. O. S. 160 ff.

[2] Im Himmel leben die Seelen der guten Paressí mit den Vorfahren wie auf Erden und zeugen viele Kinder (K. v. d. Steinen a. a. O. S. 435).

[3] Vgl. weiter unten.

[4] Vgl. Band II, S. 98.

sehr verschiedenen Ort irgendwo dort im Osten am Ausgang der Milchstraße denken, haben sie vom Aufbau der übrigen Welt ganz eigenartige Vorstellungen.

Die beiden Teile der Welt unter und über uns zerfallen nach ihrem Glauben wieder in einzelne Abteilungen.

„Unter unserer Erde ist es geradeso wie hier, ein Himmel, Berge, Flüsse, Wald. Es gibt drei Abteilungen unter unserer Erde. Für die weiter unten Wohnenden ist der Boden der über ihnen Wohnenden der Himmel."

In der Sage von *Wazāmaimẹ* gräbt der Held ein so tiefes Loch in die Erde, „daß er den Himmel durchstößt, der unter der Erde ist". Ein Windstoß bricht hervor und nimmt ihn mit zum Himmel, „der über uns ist" Dann reißt er ihn mit sich durch das Loch zurück. Der Zauberarzt fliegt, in einen kleinen Vogel verwandelt, unter der Erde in Kreisen umher und setzt sich auf eine Palme am Rande der Pflanzung des Riesengürteltieres, in dessen Haus er dann eine Zeitlang verweilt[1].

„Nur die stärksten Zauberärzte kennen noch mehr als drei Abteilungen unter unserer Erde."

„An allen diesen Orten gibt es Leute wie wir, aber klein und dick. Unmittelbar unter uns wohnen die *Onóbẹlẹko*[2] Sie haben nur ein Auge auf der rechten Seite. Das linke Auge stechen sie ihren Kindern in frühester Jugend aus. Diese Leute sind gut. Sie haben große Pflanzungen. Nur die Zauberärzte[3] können zu ihnen gehen und mit ihnen sprechen. Sie trinken mit den *Onóbẹlẹko* Kaschirí."

„Über uns sind noch zehn Orte wie hier mit vielen Bewohnern. Der Boden der oberen Abteilungen bildet immer den Himmel der unteren[4]."

Als in der Sage der Mond zum Himmel stieg, schickte er „die eine Tochter höher hinauf zu einem anderen Himmel. Die andere Tochter schickte er noch höher hinauf zu einem anderen Himmel. Er selbst blieb am Himmel über uns[5]."

In einer anderen Sage schickt die Sonne ihre eine Tochter „als Leuchte

---

[1] Vgl. Band II, S. 112/ 13.

[2] Auch *Onópolẹko* gehört.

[3] Ausdrücklich: die Seele des Zauberarztes, die sich in der Ekstase vom Körper löst.

[4] Die Osage in Nordamerika nehmen über der Erde vier Himmel oder Oberwelten an, durch die ihre Vorfahren hindurch mußten, bevor sie auf diese Erde kamen (J. O. Dorsey, Osage Traditions. Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1888. S. 378 ff.). — Die Šipáia am mittleren Xingú nehmen eine Oberwelt über der Erde und eine Unterwelt unter der Erde an. „Die Welt bestehe gewissermaßen aus einer Anzahl von Stockwerken" (Curt Nimuendajú a. a. O. Anthropos, Bd. XIV/XV, S. 1008).

[5] Vgl. Band II, S. 54.

des (Toten-)Weges“ und die andere an den Himmel „über ihr als Leuchte der dortigen Leute“[1].

Die Abteilungen der Welt werden nach oben und nach unten immer kleiner, da das Ganze mehr oder weniger als Kugel gedacht ist.

Geister: *Kẹyẹmẹ̄* haben wir schon kennengelernt als den „Vater aller Tiere, Jagdtiere, Vögel u. a.“, deren Seelen nach dem Tode zu ihm gehen. „Er ist“, so sagen die Indianer, „wie ein Mann, aber, wenn er seine bunte Haut anzieht, eine große Wasserschlange und sehr böse.“ Alle Wasservögel sind seine Enkel[2] Man sieht *Kẹ́yẹmẹ̄* im Regenbogen, der auch diesen Namen führt. Sein Haus ist bei hohen Fällen unter der Erde. Der Eingang liegt in dem Becken des Falles unter Wasser. Dieser Glaube ist wohl auf die Erfahrung zurückzuführen, daß sich häufig in dem Wasserdunste, der über den Katarakten lagert, Regenbogen bilden[3].

---

[1] Vgl. Band II, S. 237/238.

[2] Vgl. Band II, S. 72.

[3] De Goeje bildet auf Taf. II in Fig. 3 eine Matte in Gestalt eines Fisches ab, die den Ojana zur Wespenprobe dient. Sie stellt *ka-jum* dar, den „Vater der Fische“, eine Art Wassergeist (Beiträge, S. 13). Nach den Brüdern Penard (a. a. O. S. 211) nennen die Kalinya *ko-jumu* oder *okow-jumu,* die „watra-mama“ („Wassermutter“) der Buschneger, einen weiblichen

---

Erklärung der Tafel 34

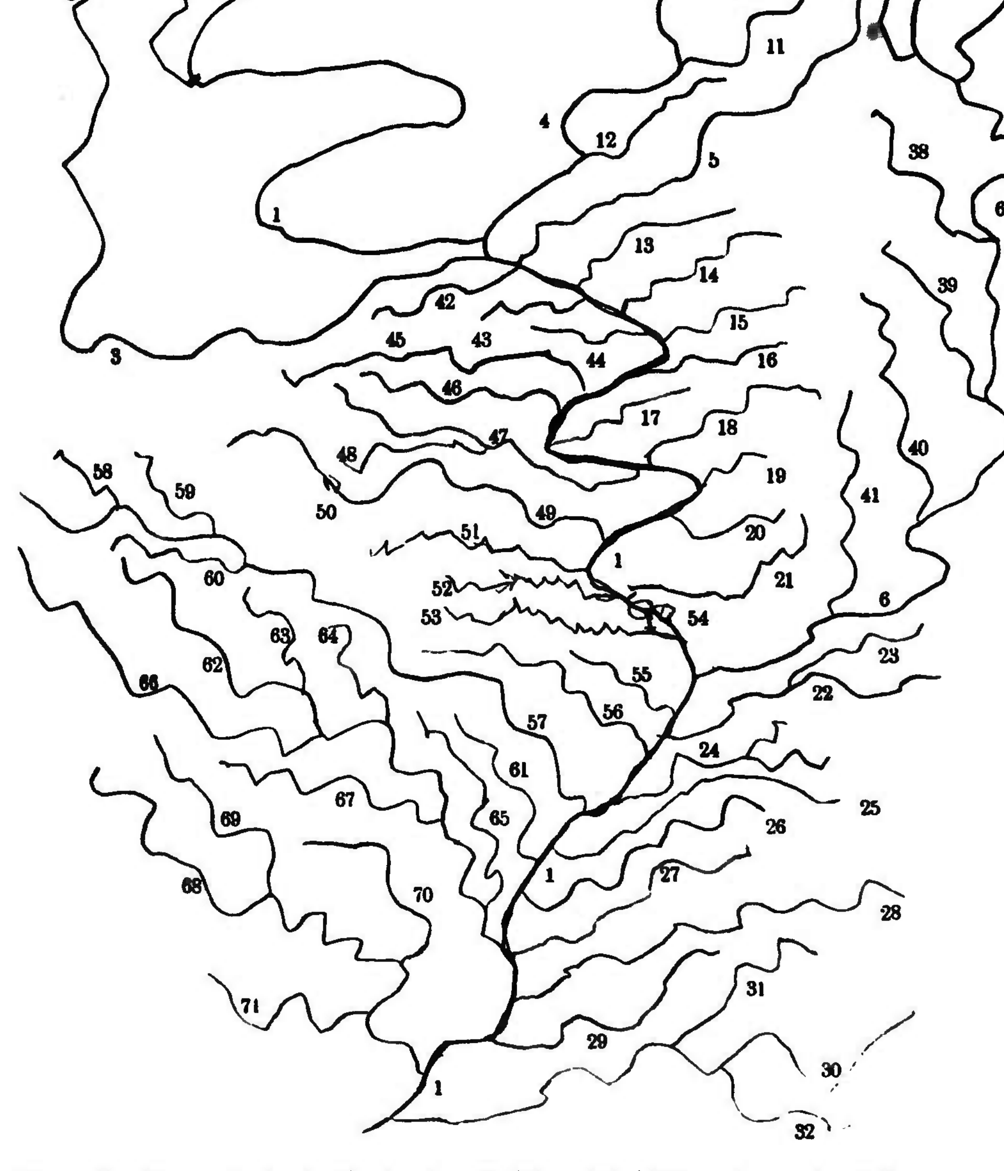
Karte des Flusses Kukenáng und seiner Zuflüsse. (Bleistiftzeichnung des fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamāži.*)

Gebirge:

a Roroíma, b Kukenáng.

Flüsse und Bäche:

1 Kukenáng	16 Dandáng	30 Seitág	44 Apág	58 Poleta-páru
2 Kapéi	17 Kuranaú-paru	31 Wakuwa-páru	45 Tameyalá	59 Melóg
3 Teg	18 Elekishí-paru	32 Kualumá-paru	46 Eneguimá	60 Imbé
4 Kamayuág	19 Kayáma	33 Wakauyéng	47 Muréi	61 Wené
5 Kauá	20 Konóya	34 Urú	48 Matág	62 Amátaime
6 Arápepe	21 Kung	35 Epelimé	49 Aneyá	63 Muná-paru
7 Imota-páru	22 Miké	36 Turúi	50 Fall des Aneyá	64 Epáye
8 Wamurá	23 Mag	37 Poeyég	51 Kué	65 Kulúmparu
9 Purupurú	24 Talí	38 Peléu	52 Wontashimé	66 Kenó
10 Kaualianá	25 Kurashipóng	39 Iwaipai	53 Peluáng	67 Wayákata-páru
11 Ururuima	26 Kakó	40 Pelumé	54 Fall Moro-melú	68 Wóng
12 Kaurá-paru	27 Pará	41 Dshinaróg	55 Araság	69 Eleya-páru
13 Kurawepáng	28 Ruimokóng	42 Kawaíg	56 Sapaíg	70 Murá
14 Kulishá-paru	29 Kusú	43 Epayé	57 Rué	71 Kuikuíd
15 Kuleuakí-paru				



Karte des Flusses Kukenáng und seiner Zuflüsse. (Bleistiftzeichnung des fünfundzwanzigjährigen Taulipáng *Tamáži*.)

In der Sage tötet *Kẹyẹmẹ̄* mit seinen unsichtbaren Pfeilen einen Knaben, der in einem Falle badet, und wird dann von zwei Tauchervögeln mit Pfeilen erlegt. Die Tiere streifen ihm die bunte Haut ab und verteilen sie unter sich. Auf diese Weise erhält jedes sein farbiges Gefieder oder Fell und seinen eigentümlichen Ruf[1].

Rató: Andere Wassergeister sind *Rató* und seine zahlreiche Sippe. Wenn *Kẹyẹmẹ̄* als der „Vater aller Tiere", besonders der Wasservögel, angesehen wird, so gilt *Rató* als der Vater aller Fische" und anderer Wassertiere, wie Lamantine, Krebse u. dgl., die „seine Söhne und Enkel" sind[2]. Er wird auch Wasservater" genannt und seine Frau „Wassermutter". Beide heißen gewöhnlich „*Rató*". Wenn aber die Wassermutter singt, so wechselt sie den Namen. Sie heißt dann *Ratóyualẹ̄* oder *Tipíyualẹ* oder auch *Marákauẹ́li*. Ihr Gesang heißt *tunátauẹ́no*. Sie gleitet dabei „auf dem Grunde des Wassers dahin, langsam wie eine Schlange"[3] „Vor ihrem bösen Blick fallen die Vögel aus der Luft", sagen die Indianer. „Auch manche Menschen haben diesen bösen Blick[4]."

Wassergeist. *-jumu* soll (nach Penard, S. 105) im allgemeinen „Geist" bedeuten. — De Goeje bringt das Wort mit der Bezeichnung für den Lamantin (Manatus australis), bei den Makuschi *koimuru*, bei den Arowaken *koyumolu, kujumulu*, in direkten Zusammenhang, was ich aber bezweifeln möchte. Vielmehr glaube ich, daß der Hauptbestandteil der Namen dieses Wassergeistes die Bezeichnung für „Schlange" ist, die z. B. im Taulipáng *ẹkẹ́i*, im Kalinya *okoyo*, im Trio *okoi*, im Ojana *ököi* heißt. Dies würde auch der Natur dieses Geistes, der im Glauben der Taulipáng als eine riesenhafte Wasserschlange auftritt, entsprechen. — Die Brüder Penard übersetzen ihr *ko-jumu, okow-jumu* mit „Schlangengeist" „Riesenschlange" heißt im Akawoio *okoima*, im Trio *ököimö*, im Ojana *ököiwimö* usw. Alle diese Bezeichnungen zerfallen in das Wort für „Schlange" und das altkaraibische Angmentativsuffix *-ima, -imö*, „groß". Daher, meine ich, daß auch *kẹyẹmẹ̄* ursprünglich geheißen hat *ẹkẹ́i-imẹ̄* und, ebenso wie *okow-jumu*, übersetzt werden muß „große Schlange" — Bei den Karaiben in Britisch Guayana gilt *oko-yumo*, die „water-mamma", als die Stammutter eines ganzen Volkes von Wassergeistern. Sie lebt auf dem Grunde der Flüsse und gleicht einer großen Schlange, die Boote in die Tiefe zieht und die Insassen verschlingt (Roth a. a. O. S. 241, 243, 248/249, 251/252). Diesen Namen führt einer der drei bösen Geister, denen Krankheiten und Unglücksfälle zugeschrieben werden (ebenda: S. 349). — Wenn Rich. Schomburgk (Bd. II, S. 176) die große Furcht der Indianer vor der *tuna-mama* erwähnt, so ist unter diesem Namen wohl derselbe Wassergeist zu verstehen. — Nimuendajú-Unkel erhielt (nach brieflicher Mitteilung) 1915 von den Aparai am Rio Parú unter anderen Geisterzeichnnngen die eines Wasserungeheuers *kueimo*, das offenbar mit den obigen identisch ist.

[1] Vgl. Band II, S. 72 ff.

[2] Vgl. Band II, S. 115.

[3] Vgl. Band II, S. 108.

[4] Nach Appun (Ausland 1869, S. 1084) glauben die Indianer in Gnayana an die Existenz einer riesigen Wasserschlange, der „Wassermutter", die von Zeit zu Zeit, meist bei Nacht,

Das Ehepaar *Rató* hat viele Kinder und Enkel, die seinesgleichen sind. Deshalb gibt es viele *Rató* in den Flüssen, größere und kleinere. Wie *Kẹ́yẹmẹ̃* treten auch sie gewöhnlich in der Gestalt großer Wasserschlangen auf; wenn sie aber ihre Haut ausziehen, gleichen sie Menschen. Nur die Zauberärzte können sie sehen und mit ihnen verkehren.

Mein Begleiter *Akúli,* der als Zauberarzt mit allen übernatürlichen Wesen auf gutem Fuße stand, erzählte mir manches von dieser weitverzweigten Familie von Wassergeistern, als wir uns mühsam durch das Stromschnellengebiet des mittleren Uraricuéra, ihre eigentliche Heimat, flußaufwärts arbeiteten: In der Cachoeira do Preto[1] wohnt nahe dem rechten Ufer *Rató* selbst. In der Mitte dieser Stromschnelle haust *Maulažínta.* Der Vater von *Maulažínta* ist *Paụsumá,* der am Fuße der Stromschnelle wohnt, mitten im Fluß, wo sich ein großer Strudel befindet. In der Cachoeira de Missão gibt es viele *Tuengalúṅ,* Töchter der *Rató.* Weiter flußaufwärts, unterhalb der Cachoeira de Tabáye, wohnt *Waịtaú-ẹpódolẹ,* der „Vater des Pacú"[2], und in der Cachoeira de Tabáye selbst am rechten Ufer *Ayúmẹpẹ,* der Großvater aller Wassergeister der Cachoeira do Preto. Sein Haus ist eine hohe Sandbank. Die Strudel sind die Eingänge zu den Häusern dieser Ungeheuer. Der Schlangenleib bleibt im Haus; den Kopf mit dem offenen Rachen strecken sie zur Türe hinaus, um die Leute zu fassen und auf den Grund zu ziehen. In alter Zeit raubten und fraßen sie viele Leute[3]. Jetzt haben ihnen die Zauberärzte gesagt, sie sollten keine Menschen mehr fressen. Aber auch heute noch holen sie sich gelegentlich, als echte Nixen, einen jungen hübschen Mann oder ein hübsches Mädchen, um sie mit Angehörigen

---

in den Flüssen dahinrauscht nnd den Anwohnern, wie allen, die sie zu Gesicht bekommen, großes Unheil bringt. Sie hüten sich daher auch sehr, den in den Flüssen lebenden Eunectes murinus zu töten, den sie als die Jnngen der Wassermutter betrachten.

[1] Diese und die folgenden Ortsangaben vgl. auf meiner Karte des Rio Uraricuéra in Band I.

[2] Fisch: Myletes sp.

[3] An ein ähnliches Paar von Wassergeistern glauben die Warrau. Es ist *Ahúba,* die „Fischmutter", die als der „Häuptling aller Fische" gilt und mit ihrem Manne auf dem Grunde des Wassers lebt. Sie haben Menschenköpfe nnd Fischleiber mit den verschiedensten Arten Füße der Landtiere. Den Menschen tun sie Böses. Bei Schiffbrüchen verschlingen sie die Körper der Ertrunkenen; also wiederum eine Personifizierung der Strndel (Roth a. a. O. S. 241). — Im Thurn spricht von Wassergeistern, die (wahrscheinlich bei den Akawoio) *Omar* genannt werden. Sie gleichen gewaltigen Krabben oder Fischen, leben unter Wasser in den Fällen nnd ziehen öfters die Boote auf den Grnnd (Im Thurn a. a. O. S. 385). — Während unserer Fahrt durch die Stromschnellen des Içána im Jahre 1903 riefen meine Siusí-Indianer, wenn wir an Strndeln vorbeikamen: *„umaúali!"* („große Schlange!"), was wohl auf denselben Glauben zurückzuführen ist (Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 196). —

ihrer Familie zu verheiraten[1]. Sie führen die Leute durch die Eingänge (die Strudel) in ihre geräumigen unterirdischen Wohnungen in den Gebirgen, wo sie als Menschen auftreten.

Bevor die Leute fischen gehen, rufen sie *Rató,* den Vater aller Fische, an, und zwar stets bei Nacht. Sie bitten ihn: *„morög pẹtẹ́pẹ ẹzaíg!“*, „Ich will Fische haben!“ Er antwortet: „Gut! Fische sind hier. Fange nach Wunsch, aber verdirb nicht meine Enkel (d. h. „lasse sie nicht faul werden!“). Im Scherz sagt *Rató* zum Fischer: „Gib mir einen Menschen zu essen! Ich kann dir meine Söhne und Enkel nicht ohne Bezahlung geben.“ Dann gibt ihm der Fischer Tabak. Weiter sagt *Rató* zum Fischer: „Lasse die Krankheit, die die Fische den Menschen bringen, nicht über dich kommen, denn die Fische haben den bösen Blick! Bemale dich zuerst mit Genipápo und Urucú, damit dich die Krankheit der Fische nicht erfaßt!“

„Wenn ein Mensch Fische faul werden läßt, so sagen die Indianer, „schießen sie mit ihren Pfeilen auf ihn, daß er krank wird und Fieber bekommt. Der Mensch merkt den Schuß nicht. Erst wenn er nach Hause kommt, fühlt er Schmerzen im Bauch, im Kopf, in den Ohren, in den Armen und Beinen. Nur der Fisch, der den kleinen Pfeil abgeschossen hat, weiß davon. — Es ist ebenso, wie wenn ein Mensch einen Fisch schießt. Der Fisch sieht den Pfeil auch nicht. — Wenn *Rató* selbst auf einen Menschen schießt, so muß dieser sofort sterben[2].“

Vergiftung infolge des Genusses verdorbener Fische wird demnach als ein Racheakt der Fischgeister angesehen. Bei schwerer Fischvergiftung, die

---

Eine Art Wassernixe im Glauben der Arowaken ist *Orehu* oder *Oriyu,* ein sehr launenhafter weiblicher Dämon. Sie ist nicht immer schlecht und grausam, sondern erweist sich oft als wohltätig und wird als Urheberin der Zauberkunst angesehen (W. H. Brett, The Indian Tribes. S. 371; Brett, Legends etc. S. 18 ff.; Roth a. a. O. S. 245 ff.). — Die Oyampi glauben, daß in den Katarakten des Oyapok Schlangen wohnen, die bisweilen die Boote mit den Insassen auf den Grund ziehen und dort verschlingen (Coudreau, Chez nos Indiens. S. 303). — Im Falle Macayelé im Quellgebiet des Jarý wohnen nach dem Glauben der Rukuyenne (Ojana) drei böse Geister *(yolok),* der *Caïcoui-*(Jaguar-)*Yolok, Aïmara-*(Fisch-)*Yolok* und der *Ticroké-*(weiße)*Yolok,* der sich durch weißes, bis zum Gürtel reichendes und seine Gestalt vollständig verhüllendes Haar auszeichnet. Sie brächten die Boote zum Scheitern und verschlängen die waghalsigen Insassen (Crevaux, Voyages, S. 250).

[1] Vgl. Band II, S. 108.

[2] Der Glaube, daß alle körperlichen Schmerzen und Krankheiten durch unsichtbare Pfeile verursacht würden, die die Geister auf die Menschen abschössen, findet sich sowohl bei den Karaiben, Kalinya-Galibi, wie bei den Arowaken. Daher nennen die letzteren „große Schmerzen“ *yawahu-shímara,* „Waldgeistpfeile“ (Brett, The Indian Tribes, S. 361/362; Legends, S. 19; Roth a. a. O. S. 181, 361/362; Penard a. a. O. S. 214). — Vgl. auch Band II, S. 72, wo *Kẹ́yẹmẹ̄* einen badenden Knaben mit seinem unsichtbaren Pfeil zu Tode trifft.

den raschen Tod des Menschen herbeiführt, ist es der „Fischherr“ selbst, der Rache nimmt. — Das von den Indianern gegebene Krankheitsbild stimmt mit den typischen Erscheinungen bei Fischvergiftungen gut überein.

Amăliwág ist ein Wassergeist von sehr bösartigem Charakter. Er hält sich in den Stromschnellen auf und hat den Oberkörper eines Mannes, von den Hüften an abwärts aber gleicht er einer Schlange[1]. Er raubt die Seelen der Frauen, damit sie seiner Frau, *Amăliwáno(x)pę,* helfen. Wenn eine Frau krank wird, hat *Amăliwág* ihr die Seele genommen und mit sich in sein Haus, ein Gebirge, geschleppt[2]. Er hat einen zahmen Vogel, einen großen Arara mit weißem Schwanz, dessen Name *Watóimă* lautet[3]. „Es gibt Leute, besonders Zauberärzte, die ihm schon bei Tage begegnet sind, wenn er in das Haus des *Amăliwág* fliegt, um zu fressen. Er fliegt sehr früh am Morgen hin und schreit wie ein wirklicher Arára: ‚*āˆ — āˆ — á — āˆ — āˆ — á.*‘ Wenn er in die Nähe des Hauses kommt, wird sein Herr sehr froh und ruft laut: ‚*sch — sch — sch — sch!*‘[4] Er gibt ihm zu fressen und wirft ihn dann zur Tür hinaus[5]. Darauf gibt es einen dumpfen Knall. Wenn dieser „Vater des Arára“ fliegt, singen seine Flügel wie die Flügel eines großen Vogels, aber viel lauter: ‚*sch — sch — sch!*‘“

Das Gebirge, das als die Wohnung des *Amăliwág* gilt, heißt *Amăliwa-yẹuẹ́,* „Haus des *Amăliwág*“, der Eingang *Amăliwa-mona'tá.* Den ganzen Ort nennen die Indianer *Amăliwá-pẹloroį.* Gegenüber dem Eingang des Hauses gibt es einen Felsen, die „Bank des Vaters des Arára“, *watóimă-murẹ́yi.* — Als wir den Uraricuéra aufwärts fuhren, zeigten mir meine Ruderer wenige

---

[1] Derselbe Name kehrt als *Amalivaca* am Orinoco wieder, wo er den Stammvater und Kulturheros der karaibischen Tamanako bezeichnet. Bei Encaramada am mittleren Orinoco, gegenüber der Mündung des Rio Apure, nennt man einige Granitblöcke, die sich gegeneinander lehnen und eine Art Höhle bilden, das „Haus des *Amalivaca*“, und einen großen Stein in der Nähe seine „Trommel“. „Der Name *Amalivaca*“, sagt Humboldt, „ist über einen Landstrich von mehr als 5000 Quadratmeilen verbreitet; er kommt mit der Bedeutung Vater der Menschen (unser Urvater) selbst bei den karaibischen Völkern vor“ (A. v. Humboldt a. a. O. Bd. IV, S. 133 ff.; Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 320 [nach Gilij]). — In den neueren Werken über Guayana wird der Name nirgends erwähnt. Auch Roth konnte von den Pomeroonkaraiben nichts über *Amalivaca* erfahren. Selbst der Name scheint jetzt dort unbekannt zu sein (Roth a. a. O. S. 119, 136, 149/150).

[2] Als der Mond noch auf Erden weilte, raubte er die Seele eines Kindes und verbarg sie unter einem Topf, so daß das Kind krank wurde; Band II, S. 53.

[3] Auch *Watóimẹ̄* habe ich gehört. — Nach Rich. Schomburgk (II, 328) nennen die „Arecunas“ den Komet *Wátaimá,* was wohl ein Mißverständnis ist; vgl. weiter unten „Sterne und Sternbilder“

Sehr scharf ausgesprochen.

[5] Wie es die Indianer mit den zahmen Papageien machen.

Stunden unterhalb der Insel Maracá am linken Ufer einen großen, auffallend geformten Felsen dieses Namens[1].

„Man sieht *Watóimã* auch bei Nacht plötzlich am Himmel fliegen, m einem langen, feurigen Schwanz. Wenn er verschwindet, gibt es nach einiger Zeit einen dumpfen Knall."

Es sind Feuerkugeln, wie ich sie während der Fahrt auf dem oberen Uraricuéra zweimal beobachtet habe[2]. Die Indianer sprechen nicht, solange die Erscheinung dauert. Sie wehen mit der Hand hinter dem Meteor her, wie sie es machen, wenn sie etwas Übles von sich abwenden, z. B. beim Regenzauber, wenn sie die Wolken verjagen wollen.

Aus einer Analyse des Wortes *watóima* geht deutlich hervor, daß die einfache Naturbeobachtung den Namen gab und die Sagengestalt sich erst später entwickelt hat: *wató* bezeichnet in zahlreichen Karaibendialekten Guayanas das „Feuer"; *-ima* ist Augmentativsuffix, so daß *wató-ima*, der äußeren Erscheinung des Meteors entsprechend, „großes Feuer" heißt. Im Taulipáng dagegen heißt „Feuer" *apóg* (Makuschí: *apó*, Arekuná: *apoíd*). Dies scheint darauf hinzuweisen, daß die Gestalt des *Watóima*, vielleicht auch die des *Amaliwág*[3], einem anderen Sagenkreise, vielleicht dem der Kalínya-Karaiben, entstammt und erst von diesen zu den Taulipáng und Arekuná gekommen ist.

Wotówanta: Am unteren Kukenáng, nahe der Mündung des Zuflusses U'galá, im Lande der Arekuná, gibt es eine Stelle, wo der Fluß sehr eingeengt ist. Auf jedem Ufer erhebt sich ein hoher Felsen. Beide kommen oben nahe zusammen. Will nun ein Tier, Hirsch oder dergleichen, den Fluß überschreiten, indem es von dem einen Felsen zum anderen springt, so weichen die Felsen plötzlich auseinander, und das Tier fällt in das „Wasserloch" und wird dem bösen Geist, der dort haust, zur Beute. Die Felsen heißen *wotó-wanta*, „Wildbretfresser", und sind eine Jagdfalle dieses Geistes. Die Menschen können diese Felsen nicht sehen, denn, wenn sie nur in die Nähe kommen, hüllt sich der Platz in dichten Nebel, und es wird ganz dunkel. — So erzählen die Arekuná.

Um dem Zorn der Wassergeister, die in den hohen Katarakten ihr Wesen treiben, zu entgehen, hat der Indianer einen merkwürdigen Brauch, der bei allen Guayanastämmen verbreitet ist. Jeder, der den Fall zum erstenmal sieht, bekommt eine scharfe Brühe aus rotem Pfeffer in die Augen geschüttet, was äußerst schmerzhaft ist und ihn für einige Zeit der

[1] Vgl. Band I, S. 145.
[2] Vgl. Band I, S. 186, 194.
[3] Vgl. Seite 180, Fußnote [1].

Sehkraft beraubt. So geschah es meinen jungen Ruderern am Falle Purumamé (Urumamý) des Uraricuéra[1]. Auch die Yekuaná machen es so bei einem Katarakt des Merewarí. — Der Dämon des Falles soll dadurch abgehalten werden, dem Neuling Übles zuzufügen, ihm Fieber zu senden.

Dieser Brauch erinnert stark an die angebliche Gewohnheit des Vogels Strauß, vor dem Verfolger den Kopf in den Sand zu stecken. Der Gedanke ist wohl ursprünglich der: Sehe ich die Wohnung des Geistes nicht, so sieht mich auch der Geist nicht[2]. Sekundär mag dann der Glaube hinzugekommen sein, daß die Kasteiung den Geist versöhnen könnte[3]. — Solche Kasteiungen als Schutzmittel gegen Krankheit und andere Übel sind im primitiven Glauben häufig und universell verbreitet. Wir werden ihnen später noch begegnen.

Fiebergeist: Wenn eine neue Pflanzung angelegt wird, gibt es leicht Fieber. Da schicken die Leute vorher einen Zauberarzt hin, der die „Mutter des Fiebers“ beschwört, kein Fieber zu senden.

Nebelgeist: Im Nebel sehen die Taulipáng einen Mann, *Katúlu-pódolę*, den „Vater des Nebels“. „Er ist ein Mensch wie wir, aber ein böser Geist.“

Erdbebengeist: Das Erdbeben, *patá-ętetętema*, „die Erde zittert“, wird durch einen bösen Geist, *ęnę́*, hervorgerufen. Man sagt *ęnę́pęlęmbętę*, was ich aber nicht übersetzen kann. — *ęnę́* bezeichnet in diesen Karaiben-dialekten jedes gespenstische, unheimliche Wesen. So wird in der Sage der

---

[1] Vgl. Band I, S. 171. — Roth (a. a. O. S. 298 ff.) gibt für diesen Brauch eine Reihe von Beispielen: Wenn die Indianer zum erstenmal einen Fall sehen oder einen eigenartig geformten Felsen oder irgendeinen anderen Ort, der als die Wohnung böser Geister gilt, so träufeln sie sich Pfefferbrühe oder Tabaksaft in die Augen. — Vgl. auch Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 328/329; Bd. II, S. 346; Ch. B. Brown a. a. O. S. 30; Appun, Ausland 1872, S. 886; Im Thurn a. a. O. S. 368. — Im Thurn (ebenda) erzählt, wie einer seiner indianischen Begleiter in Ermangelung von Pfefferbrühe ein Stück blauen Indigostoffes in Wasser ausdrückte und dieses in die Augen rieb. — Die heutigen, vielfach entarteten Arowaken nehmen zu dieser Prozedur einfaches Flußwasser (Roth a. a. O. S. 299).

[2] Deshalb wandte ein indianischer Begleiter Browns, ein Karaibe, als sie einen solchen Geisterfelsen am Essequibo passierten, das Gesicht nach der entgegengesetzten Richtung, „damit er kein Fieber bekäme“ (Brown a. a. O. S. 244).

[3] Rich. Schomburgk erzählt, wie die Indianer bei einer solchen Gelegenheit den Novizen nicht nur pulverisiertes Capsicum in die Augen rieben, sondern sich auch gegenseitig mit abgebrochenen Zweigen die Beine und Füße so lange geißelten, bis das Blut herabrieselte (a. a. O. Bd. II, 346).

Menschenfresser *Piaį'mā* genannt[1] und an einer anderen Stelle der Schutzgeist des verstümmelten *Žilikawaí*[2].

Wībán sind böse Waldgeister, die des Nachts umgehen und mit ihrem Ruf: „*wē(i)n*“ (mit hochgezogenem *i*), der ähnlich wie der Laut einer Flöte klingt, die Leute schrecken[3]. In der Sage verwandelt *Piaį'mā* zwei seiner Zauberlehrlinge wegen ihres Ungehorsams in solche Waldgeister[4].

Gruppen von Bäumen und Sträuchern auf sonst nackten Felsinselchen sollen die *Wībán* gepflanzt haben. Ist ein solcher Baum abgestorben, so haben die *Wībán* an dieser Stelle Gift gelegt.

Mauarí bezeichnet jeden Geist. Man nennt so die zahllosen Dämonen in Gebirgen, Flüssen und Seen[5], z. B. auch alle Glieder der Familie *Rató*, die Geister der Verstorbenen, die in der Tabaksnarkose willkürlich vom Leib gelöste Seele des Zauberarztes, geisterhafte Wesen, in die sich Lebende verwandeln[6], also ganz allgemein übernatürliche Wesen, die gewöhnlich nur von der bevorzugten Kaste der Zauberärzte wahrgenommen werden können. Die *Mauarí* sind nicht immer von bösartigem Charakter. Sie helfen einzelnen Menschen, besonders den Zauberärzten[7], greifen aber auch häufig trennend in das Leben der Menschen ein[8].

Wenn ein Zauberarzt eine Rodung anlegt und brennt und kehrt nach zehn Tagen zu der Pflanzung zurück, so ist sie ganz voll von Tabak, ohne daß er etwas gepflanzt hat. Die *Mauarí* haben ihm alles gepflanzt. Dieser Tabak ist von dreifacher Beschaffenheit, mit kleinen Blättern, mittleren Blättern und ganz großen Blättern, „so groß wie Bananenblätter“. Er ist sehr stark[9].

---

[1] Vgl. Band II, S. 216, Satz 6, 9, 10; S. 222, Satz 60.

[2] Ebenda S. 245, Satz 56.

[3] Sie entsprechen am meisten den *Yawahu* der Arowaken, den *Hebu* der Warran (Roth a. a. O. S. 170, 173/174).

[4] Vgl. Band II, S. 66.

[5] Vgl. Band II, S. 38, 109, 114, 117 ff., 123, 124.

[6] Vgl. Band II, S. 107, 109, 121, 123, 124.

[7] Vgl. Band II, S. 68, 114, 124.

[8] Vgl. Band II, S. 117 ff., 124. — Bei den Akawoio gelten die *Immawari* als eine besondere Art von Geistern. — Die *Mawari* der Karaiben sind gute Geister, die den Tabak lieben und als Gehilfen des Zauberarztes bei der Krankenkur eine Rolle spielen (Roth a. a. O. S. 170, 174, 192, 349). — Bei den Baniwa am oberen Rio Negro (Guainía) und Atabápo wird der oberste böse Geist, der bei der Pubertätsfeier der Mädchen als Maske auftritt und dessen Anblick den Frauen bei Todesstrafe verboten ist, *Mauari* genannt (Martin Matos Arvelo: Algo sobre etnografía del Territorio Amazonas de Venezuela. Ciudad Bolívar 1908, S. 11, 15/16). — Möglicherweise ist *Mauarí* überhaupt ein Fremdwort aus einer westlichen Aruaksprache, da es sich in den anderen Karaibendialekten nicht findet.

[9] Vgl. Band II, S. 68.

Nördlich vom Roroíma, in dem Waldgebiete, dem Schlaraffenlande der Savannenindianer, von dessen Fruchtbarkeit die Taulipáng Wunderdinge erzählen, gebe es viele Bananenhaine, die kein Mensch gepflanzt habe. Sie gehörten den *Mauarí*. Alle Gebirge dort, der Roroíma und andere, seien ihre Häuser[1].

Wie die Menschen, so führen auch die *Mauarí*, die nicht selten verwandelte Menschen sind, unterscheidende Personennamen[2].

In den Sagen wird mehrfach erwähnt, daß Menschen infolge außergewöhnlicher Ereignisse ihre Angehörigen verlassen und *Mauarí* werden[3]. — Ein Onkel *Mayūluaípus*, so erzählte dieser, habe an einem heißen Tag in der Savanne großen Durst gelitten und sich dann in einen *Mauarí* verwandelt. Von seinen Leuten habe er nichts mehr wissen wollen und sei auf und davon gegangen, man wisse nicht wohin[4].

Erblickt ein gewöhnlicher Mensch einen *Mauarí*, so ist dies ein Zeichen, daß er bald sterben muß. — In dem Gebirge *Amătá-tẹpẹ*, im Quellgebiet des Surumú, wohnt nach dem Glauben der Taulipáng ein *Mauarí* namens *Amẹluazaípu*, der früher ein Zauberarzt war und jetzt Vortänzer der dortigen *Mauarí* ist. Wenn ein Mensch dem Tode verfallen ist und kommt an diesem Ort vorüber, so erscheint ihm der Geist mit einer Kette aus Schweinszähnen, *amătá*, um den Hals und einen dicken Tanzstock aus Bambus, *walungá*,

[1] Vgl. Band II, S. 38.

[2] Vgl. Band II, S. 123, wo ein *Mauarí* namens *Uazāla-luẹni* auftritt.

[3] Vgl. Band II, S. 123 u. a.

[4] Wahrscheinlich war er wahnsinnig geworden. — Über plötzlichen Wahnsinn bei Indianern berichtet Martius, Beiträge usw. Bd. I, S. 652.

Erklärung der Tafel 35

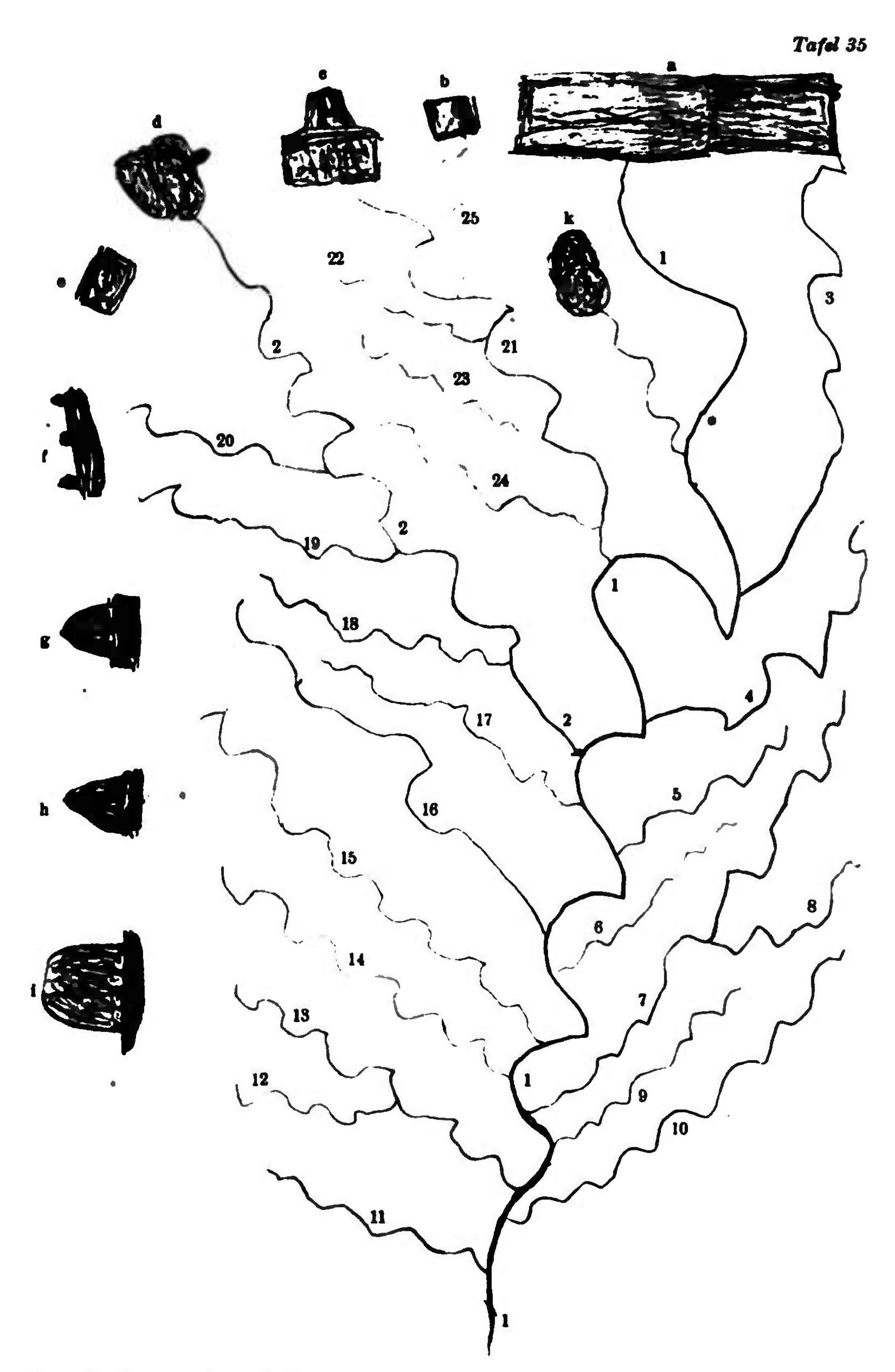
Karte des Flusses Yuruaní, der auf der Nordwestseite des Roroíma entspringt und mit dem Kukenáng den Caróni bildet. (Bleistiftzeichnung des zwanzigjährigen Taulipáng *Emaží*.)

Gebirge:

a Roroíma	c Wayaka-piápe	e Urú-tepe	g Pauí-tepe	i Talipán-tepe
b Iwalekálima	d Karaulín-tepe	f Wéi-tepe	h Kayá-tepe	k Sharán-tepe

Flüsse und Bäche:

1 Yuruaní	6 Tapípa	11 Kopé	16 Múra	21 Wayakáte
2 Karaulíng	7 Shilíma	12 Karana-páru	17 Tauáng	22 Akálamai
3 Kapéi	8 Kómig	13 Walubápe	18 Watánta	23 Sámba
4 Walalí	9 Káde	14 Urayenape-páru	19 Aualekaid	24 Luayalíma
5 Noipe	10 Kuruiwég	15 Urayá-paru	20 Kaiuarág	25 Iwalikáute



Karte des Flusses Yuruani, der auf der Nordwestseite des Roroima entspringt und mit dem Kukenáng den Caróni bildet. (Bleistiftzeichnung des zwanzigjährigen Taulipáng *Emaží*.)

in der Hand. Der Mensch, der ihn sieht, geht nach Hause und ist in wenigen Tagen tot[1].

Bei der Serra do Mel am mittleren Surumú ist ein in Stein verwandelter Hokko. Wenn ein Mensch zum Sterben geht, singt der Stein (d. h. der *Mauari*, der in ihm steckt) wie dieser Vogel[2].

Dichte weiße Spinnennester mit Eiern, *žinég* oder *žinig*, die man häufig an den Stromschnellen und Katarakten an den Ästen klebend findet, sind Schmuckstücke der *Mauari*, die sie in den Ohren und um den Hals tragen[3] Sie lassen sie zurück, wenn sie, wie ihre irdischen Kollegen, die Zauberärzte, an die Stromschnellen gehen, um im Übermaße Wasser zu trinken und sich dann in den Fluß zu erbrechen, wovon noch weiter unten die Rede sein wird.

Schutzgeist: Der Glaube an das Vorhandensein einer Art Schutzgeist des Menschen, dem er in schweren Nöten beisteht, scheint aus einer Stelle der poetischen Arekunásage von *Zilikawai* hervorzugehen. Der Verstümmelte schickt *tę-yažį*, „seinen Geist"[4], was mein indianischer Gewährsmann mit „seinen *Mauari*" übersetzte, in der Gestalt eines kleinen Vogels zu seinem Haus, um dem Bruder die Missetat der Frau zu melden[5].

Bergtrollen: Außer diesen wirklichen Geistern gibt es eine Art Bergtrollen in einzelnen Gruppen oder Stämmen, Mittelwesen zwischen Menschen und Geistern, die in ihrem Äußeren und ihren Lebensgewohnheiten den Menschen sehr nahe stehen, aber doch zu den übernatürlichen Wesen gerechnet werden müssen, da sie eine höhere Macht haben als die Menschen und nur den Zauberärzten sichtbar werden. Es sind die *Umáyikog* oder auch

---

[1] Vgl. Band II, S. 124.

[2] Ebenda S. 39.

[3] Vgl. Band II, S. 117, wo die *Mauarí*, mit *žinig* behängt und Kronen von Ararafedern auf dem Kopf, tanzend in ein Dorf der Sapará kommen und in der Abwesenheit der Männer die Weiber entführen.

[4] In Band II, S. 244, Satz 52 irrtümlich mit „seine Seele" übersetzt. — *tę* ist Reflexivpronomen.

[5] In ähnlicher Weise sendet in der nahe verwandten Akawoiosage, die Brett überliefert hat, der verstümmelte Serikoai einen kleinen Vogel, der aus einer Träne von ihm entsteht, zu seiner Mutter, um ihr sein trauriges Schicksal zu verkünden (Brett, Legends etc., S. 194/195). — Auch in den *Icheiri* oder *Chemiin*, den zahlreichen guten Geistern der Inselkaraiben, müssen wir offenbar solche Schutzgeister sehen. Ein jeder Mensch hatte seinen besonderen guten Geist, der auch seine Seele nach dem Tode zum Himmel führte (Rochefort a. a. O. S. 338, 360).

Máyikog und die *Iṅgarikóg*. Auch diese Trollen werden gelegentlich mit dem zusammenfassenden Namen *Mauarí* bezeichnet.

„Die *Umáyikog* sind Bewohner der Gebirge. Die Berge sind ihre Häuser. Sie sind Leute wie wir. Es gibt große und kleine, wie bei uns. Für die gewöhnlichen Menschen sind sie unsichtbar, nur die Zauberärzte können sie sehen und mit ihnen verkehren. Wenn die Zauberärzte allein gehen, begegnen sie den *Umáyikog*. Diese haben große Pflanzungen und machen viel Kaschirí. Sie sind gewöhnlich gut, manchmal aber auch böse, wenn einer einen Jaguar tötet, denn der Jaguar ist ihr Hund. Wenn ein Mann einen Jaguar tötet, so gehen ihm die *Umáyikog* so lange nach, bis sie ihn gefaßt haben, und töten ihn dann."

In der Sage verwandeln die von ihrem Lehrer *Piai'mã* heimgekehrten ersten menschlichen Zauberärzte ihre ganze Verwandtschaft in *Umáyikog*[1].

„Auch die *Iṅgarikóg (Iṅgalikóg)* sind Leute wie wir. Sie wohnen im dichten Wald; daher ihr Name. Sie sprechen alle die Ingarikósprache[2]. Nur die Zauberärzte können sie sehen und mit ihnen sprechen. Sie gehen mit ihnen im Wald als Genossen. — Wenn ein Zauberarzt sich im Walde verirrt, kommen die *Iṅgarikóg* zu ihm, zeigen ihm den Weg und sagen: ‚Hier ist dein Weg! Gehe da geradeaus und verirre dich nicht!' Dann verschwinden sie wieder. Die gewöhnlichen Menschen können sie nicht sehen; nur ihr Pfeifen können sie hören[3]. — Wenn ein Zauberarzt einen Jaguar tötet, so tun ihm die *Iṅgarikóg* nichts. Sie fragen ihn nur: ‚Wer hat meinen Hund getötet?' Er antwortet: ‚Ich war es, der ihn getötet hat.' Dann sagt der *Iṅgarikóg*: ‚Jetzt bezahle ihn mir! Lasse ein Stück Zeug an jenem Bach zurück! Ich werde es mir zum Schamschurz holen.' Der Zauberarzt läßt dann ein Stück Zeug am Ufer eines Baches zurück. Wenn er an einem anderen Tag hinkommt, ist es verschwunden. — Wenn ein gewöhnlicher Mann einen Jaguar tötet, so töten ihn die *Iṅgarikóg*.'

Als *Mayūluaípu* am Uraricuéra einen Puma erlegt hatte, sagte er: „Jetzt wird sein Herr böse auf uns sein und uns verfolgen, weil ich seinen Hund erschossen habe."

---

[1] Vgl. Band II, S. 68.

[2] Diese Trollen sind aber nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Karaibenstamm, der nordöstlich vom Roroíma im Waldgebiete wohnt. Das Wort *Iṅgali-kóg* heißt „Leute, die im dichten Walde (*iṅgaletá*) leben". — Es ist bezeichnend, daß diese immerhin gefürchteten Halbgeister die Sprache der einstigen Todfeinde und noch heute wegen ihrer Zauberei berüchtigten Nachbarn der Taulipáng und Arekuná sprechen sollen, als deren Stammvater der menschenfressende Riese *Piai'mã* gilt (vgl. Band II, S. 8).

[3] Drei halbe Töne.

Übernatürliche Tiere: Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist in der Vorstellung des Indianers ganz verwischt. Dies kommt schon in seinen Sagen, die nur ein Niederschlag seines Glaubens sind, deutlich zum Ausdruck. *Kéyęmę̄, Rató* und andere Ungeheuer des Wassers treten bald als Menschen, bald als Tiere auf. Während diese aber Geister sind, gibt es eine Anzahl Tiere, entweder wirkliche Tiere oder riesenhafte Vertreter der betreffenden Tiergattung, die sich durch besonders übernatürliche Eigenschaften vor ihrer Umgebung auszeichnen. Zum größten Teil sind auch diese nur Menschen, die sich erst durch Anlegen der tierischen Hülle in das Tier verwandeln.

Hier ist vor allem *Kasána-podolę*, der „Vater des Königsgeiers" zu erwähnen, gewissermaßen ein Prototyp der ganzen Gattung, der mit seinem Stamm, den Königsgeiern und gewöhnlichen Aasgeiern, im Himmel wohnt, wo er und seine Leute nach Ablegen des Federkleides, *kásana-zamátalę*, gleich Menschen werden. Er tritt als ein mächtiger Herrscher auf, mit unvergleichlich größerer Gewalt, als sie bei den heutigen Indianern der Häuptling besitzt. Dies entspricht durchaus der wahren Natur des Königsgeiers[1], der gegenüber den anderen Aasgeiern eine eigentümliche Stellung einnimmt, so daß er „nicht allein königliche Würde und königliches Ansehen von den Cathartes (gewöhnlichen Aasgeiern) fordert, sondern daß ihm auch die tiefste Ehrfurcht von der ganzen Familie gleichsam nach einem zwingenden Instinkt gezollt wird"[2]. — *Kasána-podolę* ist auch ein großer Zauberarzt. In der Sage setzt er dem Jaguar neue Augen ein, viel klarer und glänzender als die alten Augen, die ein Fisch verschluckt hat[3]. Wir werden ihm später noch als einem mächtigen Helfer des irdischen Zauberarztes begegnen. — Er gilt als Menschenfresser und frönt auch im Himmel trotz seiner menschlichen Gestalt seinen Aasgeiergewohnheiten, indem verfaulte Menschen und Tiere seine Lieblingsspeise bilden[4]. *Kasána-podolę* hat zwei Köpfe. Der rechte Kopf heißt *mę́žimę̄*, der linke *ętętó*. Den letzteren hat er nach der Sage erst später hinzubekommen[5].

Mę́žimę̄ oder *Mę́žimā̃* ist auch der Name eines riesigen Raubvogels, der nach dem Glauben dieser Indianer in den Gebirgen Guayanas sein Wesen treibt, aber nur selten auftreten soll. Auch er ist eigentlich ein Mensch. Die Federn sind sein Kleid, *mę́žimā-zamátalę*. In alter Zeit holte er viele

---

[1] Vultur papa Lin., Sarcorhamphus papa Sw.

[2] Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 464 ff.; Bd. II, S. 500/501.

[3] Vgl. Band II, S. 133/134, 209 ff.

[4] Ebenda S. 86 ff.

[5] Ebenda S. 98.

Leute, selbst vom Eingang des Hauses weg, und fraß sie. Die Zauberärzte haben ihm geraten, dies nicht mehr zu tun. Seitdem holt er fast nur noch Hirsche, Schweine und andere Tiere. In der Sage wird er von dem tapferen *Ẹmẹžimaipu* erschlagen[1]. — Vielleicht handelt es sich um die mächtige Harpyie[2] oder um einen anderen in diesen Gegenden selten vorkommenden Raubvogel.

Auch der Jaguar ist ein Mensch, der sich nur zeitweise mit dem Fell, *kaikusé-zamátalẹ,* bekleidet. — Umgekehrt kann sich der Zauberarzt, wie wir sehen werden, willkürlich in einen Jaguar verwandeln. — Außer den gewöhnlichen „Landjaguaren“, die wegen dieser Eigenschaft schon zu den übernatürlichen Tieren gerechnet werden müssen, gibt es verschiedene Arten fabelhafter Wasserjaguare“, die zweifellos nur Erzeugnisse der indianischen Phantasie sind.

Das dumpfe Geräusch, das man häufig im Wasser, besonders unterhalb der Stromschnellen, hört, und das wohl von heftigen Strudeln herrührt, bringt ein Untier hervor, namens *Wailalímẹ̄,* „Tapirjaguar“, das größer als ein Tapir ist[3]. Es hat seine Wohnung unter der Erde in den Gebirgen. Der Eingang liegt unter Wasser, wie bei den Wohnungen des *Kẹyẹmẹ̄, Ratṓ* und anderer Wasserungeheuer.

Ein anderer riesiger Jaguar, größer als ein Hirsch, heißt *Waikinímẹ*[4]; ein anderer *Usā́liuala.* Dieser ist weit größer als das gleichnamige Tier der Savanne, eine Art Puma mit rötlichem Fell, ähnlich dem eines Waldhirsches, *usā́li,* was ihm seinen Namen gegeben hat.

Andere Wasserjaguare, die stets in großen Scharen zusammenleben, sind die *Ulútulú.* — Es gibt außerordentlich viele Wasserjaguare, aber es hält schwer, sie zu sehen[5].

---

[1] Vgl. Band II, S. 119/120.

[2] Harpyia destructor, Thrasaëtus harpyia Linn, einer der mächtigsten Adler Südamerikas, gehört nach Schomburgk zu den seltensten Vögeln und gilt bei den Indianern als der größte Feind der Brüllaffen; auch Rehe und selbst Kinder soll er fortschleppen (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 365/366).

[3] *Waila-l-imẹ̄,* wörtlich „großer Tapir“, ist zweifellos identisch mit *Walyarima,* dem Namen des schwarzen Jaguars in der von Brett überlieferten Amazonensage „der Bergstämme des Inlandes“, dessen Gestalt der Liebhaber annahm, während er über den Fluß schwamm, um sich zu den Weibern zu gesellen. Sein gewaltsamer Tod führt zum Exodus der Weiber (Brett, Legends, S. 180 ff.). — Eine ähnliche Sagengestalt ist der ***Tobe-horoanna,*** der riesige schwarze Jaguar der Warrau (Roth a. a. O. S. 213 ff.).

[4] *Waikiṅ-imẹ̄* wörtlich „großer (Savannen-) Hirsch“.

[5] Auch bei den Patagoniern (Tehuelchen) findet sich der Glaube an „Wassertiger“, die „größer als ein Puma“ seien (G. Ch. Musters, Unter den Patagoniern. Jena 1877. S. 109/110).

Die mythischen Jaguare *Waịlalīma* und *Waịkīnimã* spielen nebst vielen anderen zauberkräftigen Tieren in den Zaubersprüchen eine Rolle[1].

Als eine besondere Art schwarzer Jaguare nennen die Taulipáng endlich die „Agami-Jaguare“, *Ẓakámižálaị*, die nach dem possierlichen Trompetervogel[2] ihren Namen führen, weil sie wie dieser immer in großen Scharen gehen und die gleichen gellenden, trommelnden und brummenden Laute ausstoßen. Es sind angeblich wirkliche Jaguare, die aber wohl auch nur in der Phantasie des Indianers existieren. Sie seien sehr gefährlich und sprängen mit einem Satz auf den höchsten Baum, wenn sich ein Mensch dahin rette. Ihre Wohnungen seien Höhlen unter hohen Felsen in den Gebirgen. Wenn man sich vor ihnen retten wolle, müsse man sich ganz mit Urin bestreichen, auch die Äste des Baumes. Das lieben alle Jaguare nicht und können es nicht ertragen. — So machte es in alter Zeit ein Zauberarzt der Taulipáng, während seine vier Gefährten getötet und gefressen wurden. — Diese Jaguare greifen die Leute auch in den Häusern an; nur vor dem Feuer haben sie Angst[3].

Zu den übernatürlichen Tieren gehören schließlich riesige Wespen, *Kamayuág*, handgroß und größer. Sie haben ihr Haus in einem Falle des Miáng[4], der *Kamáyua-yẹṅ*, Wespennest“, heißt und von Felsen rings umgeben ist. Unter dem Falle dringen sie ins Wasser ein, durch ein Loch, das tief ins Gebirge hineinführt. Kein Mensch geht dorthin, denn es ist sehr gefährlich, da die Wespen sofort herauskommen und ihn stechen[5].

Man sieht *Kamayuág* (*a* Centauri) am Himmel, wo sie ein Hokkohuhn (südliches Kreuz) mit dem Blasrohr verfolgt[6]. Sie gilt als ein hilfreicher Gefährte des Jägers und Fischers[7] Deshalb läßt sich der Indianer von Wespen in die Arme stechen, um dadurch die Zauberkraft der *Kamayuág* in sich aufzunehmen und Erfolg auf Jagd und Fischfang zu haben.

---

[1] Vgl. „Zaubersprüche“, Nr. II.

[2] Psophia crepitans L.

[3] Offenbar identisch mit diesen sagenhaften „Agami-Jaguaren“ sind die *Waracaba-arowa* der Arowaken, deren Name dieselbe Bedeutung hat. Rich. Schomburgk und Brown halten sie für wirkliche Jaguare, die sehr wild und blutgierig seien und in Rudeln von mehr als hundert Stück vorkämen. Sie hielten sich in den dichtesten Waldungen der Gebirge auf und stiegen nur, vom Hunger getrieben, ins Tiefland hinab. Die Akawoio nennen sie *Y'agamisheri* (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 85; Brown a. a. O. S. 74 ff.). Roth (a. a. O. S. 367) bestreitet die Existenz dieser Jaguare und meint, die Sage habe vielleicht ihren Ursprung in gewissen einheimischen wilden Hunden, die in größeren Rudeln jagten.

[4] Linker Nebenfluß des Surumú, der aus den Gebirgen kommt.

[5] Vgl. Band II, S. 40.

[6] Ebenda S. 63.

[7] Ebenda S. 255.

Zauberarzt: Die wichtigste Persönlichkeit in einem größeren Gemeinwesen ist der Zauberarzt, *Piasán*[1]. Er hat eine weit höhere Macht als der Häuptling selbst, der als par inter pares eine mehr repräsentative Stellung einnimmt. Nur im Krieg wurde diese zu einer wirklichen Befehlsgewalt, aber die Kriege haben heute aufgehört. Als Vermittler zwischen den Menschen und der übernatürlichen Welt, die er durch seine Beschwörungen zu beeinflussen und zur Hilfeleistung bei allen seinen Handlungen heranzuziehen versteht, ist der Zauberarzt Zauberer, Priester und Arzt in einer Person und hat dadurch dank seiner Helfershelfer aus der Geisterwelt eine unumschränkte Macht, die er zum Nutzen oder Schaden seiner Mitmenschen anwenden kann[2].

Die Zauberärzte sind in der Regel besonders intelligente, bisweilen verschlagene, jedenfalls aber willensstarke Leute, die zu ihrer Vorbereitung und zur Ausübung ihres Berufes eine ganz bedeutende Energie und Selbstüberwindung nötig haben. Sie sind die Kenner vieler Pflanzen und ihrer Eigenschaften, die Träger der Sagen, die vielfach die Macht ihres Standes verherrlichen, und wissen auch am besten am Sternenhimmel Bescheid, unter den Sternbildern, die mit der Mythologie eng zusammenhängen[3].

Bei dem großen Einfluß, den die Zauberärzte auf ihre Stammesgenossen haben, ist es leicht verständlich, daß sie auch die schönsten Mädchen zu Frauen bekommen und in der Zahl ihrer Weiber meist an erster Stelle stehen[4].

---

[1] In jedem größeren Dorf, in jedem Bezirk, wo die Leute verstreut wohnen, ist ein Zauberarzt, sagt Im Thurn (a. a. O. S. 339).

[2] Dem Willen des Zauberarztes ist bei den Makuschí das ganze Dorf unbeschränkt unterworfen. Er führt in den Versammlungen den Vorsitz und ist bei den Festen Vortänzer (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 423). — Die Zauberärzte der Galibí wurden nach Barrere (a. a. O. S. 210) sehr verehrt von den anderen Indianern und galten sogar als die Richter über Leben und Tod. Alles war ihnen erlaubt, und man wagte nicht, ihnen irgend etwas zu verweigern. Man duldete alles von ihnen ohne Widerspruch, und ohne daß man auch nur daran dachte, sich darüber zu beklagen. — Was der Zauberarzt auch immer fordert, bekommt er. Niemand wagt ihm etwas abzuschlagen, und wenn es die eigene Frau ist (Im Thurn a. a. O. S. 339/340). — Vgl. auch Brett, The Indian Tribes, S. 365; Roth a. a. O. S. 328.

[3] Rich. Schomburgk (II, 147) erzählt dies von einem Zauberarzte der Makuschí. — Rochefort (a. a. O. S. 332) sagt von den Inselkaraiben, die Häuptlinge, die Zauberärzte und die alten Leute hätten einen schärferen Verstand als das gemeine Volk und kennten auch von ihren Vorfahren etliche Gestirne. — Die Zauberarztnovizen bei den Arowaken lernen die Eigenschaften der Pflanzen, die Jahreszeiten, die Sternbilder und die Stammessagen kennen (Roth a. a. O. S. 338). — Vgl. auch Im Thurn a. a. O. S. 335.

[4] Auch Rich. Schomburgk berichtet dies von den Zauberärzten der Makuschí (a. a. O. Bd. I, S. 423); ebenso Im Thurn a. a. O. S. 339.

Träume des Zauberarztes

Es gibt viele Zauberärzte in einem Stamm, auch weibliche bei den Taulipáng und Arekuná, weniger angeblich bei den Makuschí. In Koimélemong sah ich, wie eine alte Taulipángfrau, deren Vater Zauberarzt gewesen war, wohlriechende, offenbar zauberkräftige Blätter eines gewissen Baumes zerdrückte und damit einem kranken Knaben den Körper einrieb[1]

Manche Zauberärzte haben über die Grenzen ihres engeren Wirkungskreises hinaus einen Ruf, und bei schweren Fällen kommen Boten oft viele Tagereisen weit herbei, um sie zu den Kranken zu holen[2].

Auch der Zauberer aus fremdem Stamme kann in einem Dorfe großes Ansehen genießen, was schon seinen Grund darin hat, daß man beim fremden Stamme, der eine andere Sprache spricht, ohne weiteres Zauberkräfte, meistens freilich bösartiger Natur, voraussetzt. — So galt ein Yekuaná, der, mit einer Makuschí verheiratet, bei Koimélemong lebte, als ein besonders kräftiger und erfolgreicher Zauberarzt.

Träume sind, wie wir oben gesehen haben, für den Indianer Wirklichkeit, selbständige Handlungen und Erlebnisse des vom Körper gelösten Schattens, der Seele. Ein Zauberarzt sagte mir, meine Seele arbeite auch nachts, lese und schreibe, während der Körper ausruhe. Den Träumen legen die Indianer deshalb große Bedeutung bei, besonders die Zauberärzte. Der Zauberarzt ist dank seinem ununterbrochenen Zusammenhange mit der Geisterwelt eine Art Seher; er vermag seine eigenen Träume und die anderer zu deuten; er hat die Gabe der Prophezeiung; er ist allwissend, im wachen Zustande, in der Ekstase und im Schlaf[3].

Eines Nachts am Uraricuéra träumte es *Akúli*, Leute wollten die Boote stehlen. Er erwachte, lief zum Strand, wo wir die Boote halb auf den Sand gezogen und an eingerammten Stangen festgebunden hatten, und sah zu seinem Schrecken, daß die steigende Flut die Stangen losgerissen hatte, und die Boote frei auf den Wellen tanzten. — Wahrscheinlich hatte der

---

[1] Roth (a. a. O. S. 334) kennt eine alte Warraufrau, die die Zauberpraxis in der Nachbarschaft der Mission Santa Rosa am Moruca River „vor der Nase des ahnungslosen Paters" ausübt. — Bei den Arowaken am Barama River wurden junge Mädchen ebenso wie die Knaben zum Beruf des Zauberarztes erzogen (ebenda).

[2] Manche Zauberärzte der Trio und Ojana erfreuen sich einer großen Berühmtheit (de Goeje, Beiträge, S. 14). — Crevaux (a. a. O. S. 250) erzählt, wie ein alter berühmter Zauberarzt der Rukuyenne (Ojana) durch Boten von weit her zur Konsultation eingeladen wurde.

[3] Vgl. auch Roth a. a. O. S. 341 ff. — Roth erzählt, wie er einen alten Zauberarzt, seinen Freund, eines Tages fragte, ob er dies oder das kenne, worauf ihm dieser nach einigen Augenblicken des Schweigens mit vernichtendem Blick antwortete: „Ich kenne alle Dinge!" (Ebenda S. 343.)

nervöse Mensch im Halbschlaf das Geräusch der wider die Bootswände schlagenden Wellen gehört, was dann diesen Traum auslöste.

In der Sage träumt der Zauberarzt *Maitxaúle* von einem schönen Mädchen, das am anderen Tag auch wirklich in der Person der Tochter des Königsgeiers zu ihm kommt. Später sieht er im Traum seine Frau mit zwei Aasgeier-Brüdern vom Himmel zurückkehren, was gleich darauf so eintrifft[1].

Wie im Leben, so nimmt der Zauberarzt auch im Tode eine Sonderstellung ein. Sein Schatten geht nicht in das Jenseits der gewöhnlichen Sterblichen, sondern in die Gebirge zu den *Mauarí,* von wo sein Geist den irdischen Kollegen bei den Krankenkuren beisteht.

Jede Krankheit, welcher Art sie auch immer sein mag, wird dem rachsüchtigen Einfluß eines bösen Geistes oder der zauberischen Einwirkung eines schlechten Menschen, meistens eines Zauberarztes, zugeschrieben[2]. Deshalb ist der Zauberarzt vermöge seiner übernatürlichen Kräfte in erster Linie dazu befähigt, Krankheiten zu heilen.

Der äußere Verlauf einer Krankenkur ist mehr oder weniger stets der gleiche. Sie findet nur in der Nacht statt, nachdem sämtliche Feuer in der Hütte des Kranken ausgelöscht sind, und dauert in der Regel von acht bis elf Uhr, bei schweren Fällen bis nach Mitternacht[3]. Bisweilen wird die

[1] Vgl. Band II, S. 81, 84/85.

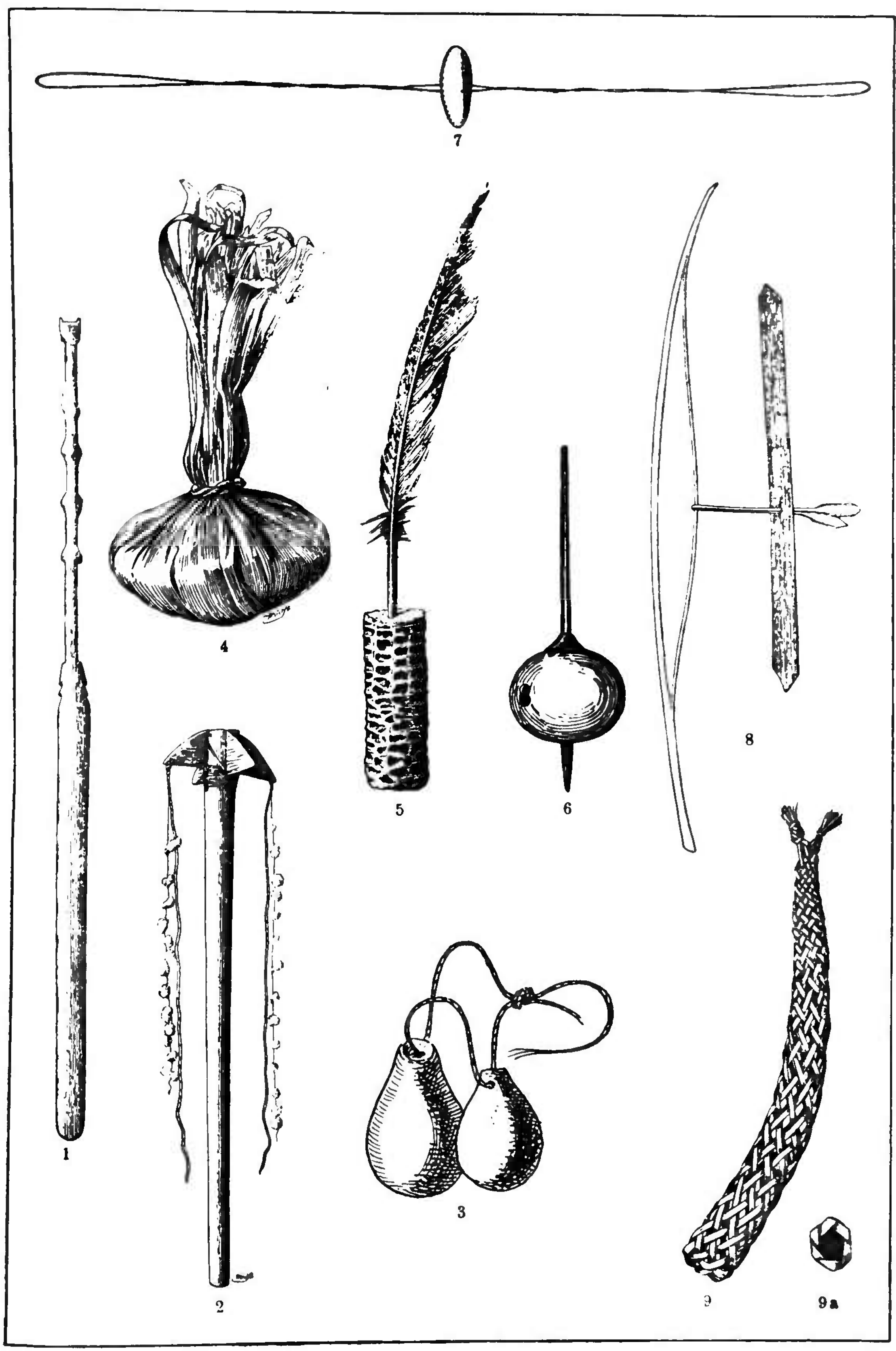
[2] So ist es bei allen Stämmen Südamerikas; vgl. besonders Rochefort a. a. O. S. 343 (Inselkaraiben); Quandt a. a. O. S. 258; Brett a. a. O. S. 365 (Arowaken); Barrere a. a. O, S. 213 (Galibí); de Goeje, Beiträge, S. 13 (Ojana, Trio); Roth a. a. O. S. 346. — Dobrizhoffer drückt dies sehr treffend aus, wenn er schreibt: „Es sterbe jemand mit Wunden überhäufet, mit zerquetschten Knochen oder von dem Alter ausgezehret; daß die Wunden oder die Erschöpfung der Leibeskräfte an seinem Tod Schuld waren, wird kein Abiponer eingestehen. Sie werden sich vielmehr Mühe geben, den Schwarzkünstler und die Ursache ausfindig zu machen, weswegen ihm dieser vom Leben geholfen hat" (Martin Dobrizhoffer, Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay. Aus dem Lateinischen übersetzt von A. Kreil. Wien 1783. Bd. II, S. 107).

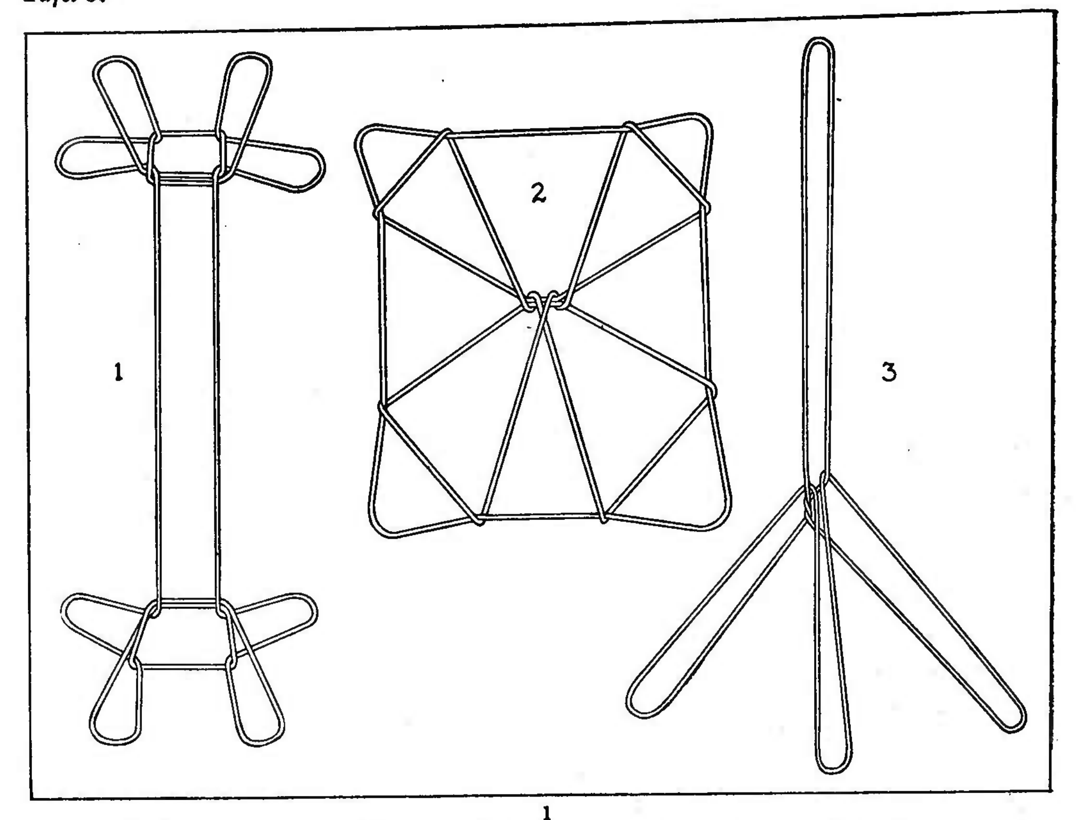
[3] Ebenso bei den Trio und Ojana (de Goeje, Beiträge, S. 13). — Auch bei den Inselkaraiben fanden die Krankenkuren stets bei Nacht statt, nachdem alle Feuer in der Hütte

---

Erklärung der Tafel 36

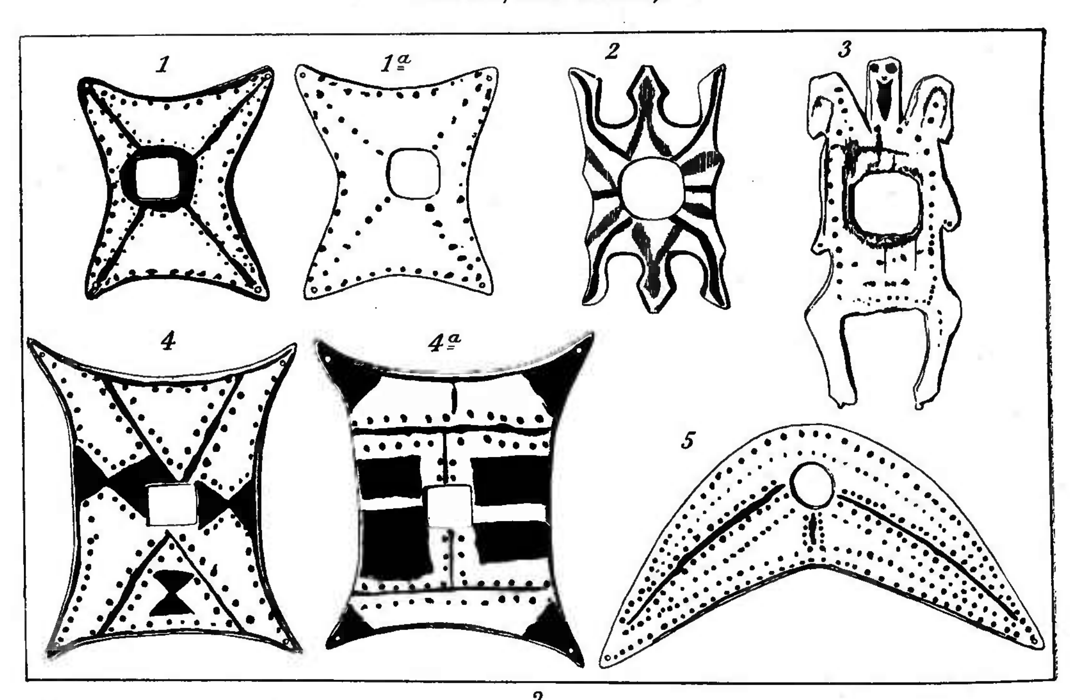
1 Holzspatel zum Umrühren der Maniokgetränke, Taulipáng (1/4 n. Gr.). 2 Quirl, zur Festzeit mit Gehängen geschmückt, europäischer Einfluß, Taulipáng (1/4 n. Gr.). 3 Kleinkinderspielzeug aus zwei kleinen Kalabassen, Taulipáng (1/3 n. Gr.). 4 Schlagball aus Maisblättern; 5 Wurfball aus entkörntem Maiskolben mit eingesteckter Feder, Taulipáng, Makuschí, Wapischána (2/5 n. Gr.). 6 Brummkreisel, Taulipáng (1/3 n. Gr.). 7 Schnurre, Taulipáng, Makuschí Wapischána (1/6 n. Gr.). 8 Vexierspiel, Taulipáng (1/4 n. Gr.). 9 Fangspiel, Wapischána (1/3 n. Gr.); 9a untere Öffnung von 9.


7
4
1
5
6
8
2
3
9
9a



1

Fadenspiele der Taulipáng: 1 *„orówe pú'yi"* — „Anus des Papageis". 2 *„āldi"* — „großer (nicht giftige) Hausspinne". 3 *„kapaịžánkala"* — „Wurzeln der Bacábapalme" (unten die Wurzeln, oben Stamm).



2

Schmuckplatten, aus leichtem Holz geschnitzt und mit schwarzen und roten Mustern bemalt, die auf das untere Ende der beim Parischerátanze geblasenen Röhrentrompeten gesteckt werden. 1, 4 und 5 Taulipáng, 2 und 3 Wapischána. (1, 2, 4 und 5 $^1/_5$ n. Gr.; 3 $^1/_3$ n. Gr.)

Kur mehrere Nächte hintereinander fortgesetzt[1]. Niemals übt der Zauberarzt sein Amt während eines Regens aus, und wenn sich bei seiner Arbeit plötzlich ein Gewitter entlädt, so bricht er die Kur sofort ab und beginnt sie erst in der folgenden Nacht von neuem[2]

In Koimélemong hatte ich mehrmals Gelegenheit, Beschwörungen *Katúras,* eines der angesehensten Zauberärzte der Taulipáng, nur durch die dünne Blätterwand der Hütte von ihm getrennt, anzuhören. Später vertraute er seine Zaubergesänge nach einigem Widerstreben auch dem Phonographen an, wobei er sich genau so benahm, als wenn er einen Kranken vor sich hätte.

Der Kranke liegt bei der Kur, lang ausgestreckt, in der nahe dem Boden angebundenen Hängematte. Neben ihm sitzt der Zauberarzt auf einem in Tiergestalt geschnitzten, niedrigen Holzschemel, in der Rechten ein Bündel zauberkräftiger Zweige mit frischen Blättern, mit dem er während seines Gesanges im Takt auf den Boden klatscht, in der Linken die lange Zigarre, aus der er von Zeit zu Zeit mächtige Züge nimmt, um den heilbringenden Rauch mit lautem Pusten auf die schmerzenden Körperstellen des Kranken zu blasen.

Die Zauberrassel, *maraká,* die bei den Krankenkuren der meisten

---

und ringsum sorgfältig ausgelöscht waren (Rochefort a. a. O. S. 341, 501/502); ebenso bei den Galibi (Barrere a. a. O. S. 215). — Bei den Warrau beginnt die Entzauberung unmittelbar nach Sonnenuntergang, nachdem der Beschwörer vorher im Innern der Hütte jede Kohle ausgelöscht und die Bewohner entfernt hat (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 170/171); ebenso bei den Makuschi (ebenda II, S. 145). — Eine Zauberkur bei den Makuschi, die Im Thurn (a. a. O. S. 335 ff.) beschreibt, begann eine bis zwei Stunden nach Einbruch der Dunkelheit und dauerte sechs volle Stunden. Alle Feuer waren ausgelöscht. — Bei den Rukuyenne (Ojana) begann eine Krankenkur, bei der Crevaux zugegen war, mit Sonnenuntergang und dauerte zwei Stunden. Alle Feuer des Dorfes hatte man sorgfältig gelöscht, damit die Geister ohne Furcht nahen konnten (Crevaux a. a. O. S. 299). — Nach Coudreau (Chez nos Indiens, S. 207) beginnt die Kur bei demselben Stamm gegen sieben Uhr abends und endigt oft erst um Mitternacht. — Bei den Arowaken dauern die Krankenbeschwörungen bis nach Mitternacht und werden in den folgenden Nächten fortgesetzt (Brett, The Indian Tribes, S. 364). — Bei den heutigen Arowaken am Pomeroon dauert die Kur von Sonnenuntergang bis gegen zwei und drei Uhr morgens. Bei der eigentlichen Beschwörung werden alle Feuer ausgelöscht, damit die Geister, die man herbeirufen will, sich nicht fürchten (Roth a. a. O. S. 347). — Auch bei den Pomeroon-Karaiben übt der Zauberarzt seine Tätigkeit nur des Nachts aus (ebenda S. 349); vgl. auch Im Thurn a. a. O. S. 335.

[1] Wenn bei den Makuschi der Zauberarzt in der ersten Nacht keinen Erfolg hat, so wird in den folgenden Nächten ein zweiter, manchmal auch noch ein dritter zugezogen (Im Thurn a. a. O. S. 339).

[2] Ebenso bei den Warrau (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 171) und den heutigen Arowaken (Roth a. a. O. S. 348).

anderen Guayanastämme eine Hauptrolle spielt, scheint bei den Taulipáng und Arekuná nicht im Gebrauch zu sein. An ihre Stelle tritt das Blätterbündel[1]

Zunächst singt der Zauberarzt in tiefen Kehllauten mit näselnder Stimme feierlich ein eintöniges Lied. Es zerfällt in einzelne Strophen, die er mit wildem Geschrei: *„yắ — — — hă — hă — hắ — — — hă — hă — hắ — — — hă — hă — hắ — — —!“* beginnt und mit lang anhaltendem: *„ö — — — — — —“* ausklingen läßt[2]. Dann hört man Ächzen und Stöhnen, Blasen, wild hervorgestoßenes: *„hă — hă — hă — hă — hắdede — hắdede“*, gurgelnde Laute. Er trinkt Tabaksaft. Raschelnd fährt er mit dem Blätterbündel über den Erdboden hin und her und läßt es leise, wie in der Ferne, verklingen. Längere Pause. Sein Schatten hat sich vom Körper gelöst und ist in die Höhe gestiegen[3]. Er holt einen *Mauarí*, einen Geist der Berge, meistens den Geist eines verstorbenen Zauberarztes, der für ihn die Kur weiterführt. Schon hört man einige mit ganz anderer, rauher Stimme wild hervorgestoßene Worte. Der Geist ist da. Er hat seinen Hund mitgebracht, einen Jaguar. Man hört ihn knurren. — Dieser geisterhafte Jaguar sei den gewöhnlichen Menschen gefährlich, sagen die Indianer, gegen die Zauberärzte aber zahm wie ein Hund. — Aus dem Heulen des Zauberarztes wird allmählich ein einförmiger Gesang, der bis zum Schluß der Kur dauert[4].

Katúra gab dazu folgende Erklärung: Bei der Krankenkur trinkt der

---

[1] Die Zauberärzte der Makuschí verwenden nach Rich. Schomburgk (a. a. O. Bd. I, S. 423) gewöhnlich die Zauberklapper. In dem Makuschídorfe Nappi aber im Flußgebiete des Mahú, wo sich der Reisende von einem Zauberarzt behandeln ließ, setzte sich dieser neben seiner Hängematte auf den Boden und peitschte mit zwei Blätterbündeln, die er in der Hand trug, die Erde, wobei er ein markdurchdringendes Geheul ausstieß (ebenda Bd. II, S. 145/146). — Dasselbe beobachtete Im Thurn bei den Makuschí (a. a. O. S. 335 ff.). — Auch Crevaux spricht bei der Beschreibung einer Krankenkur der Rukuyenne von einem Reiben und Schlagen bestimmter Blätter (a. a. O. S. 299; vgl. weiter unten Fußnote [4]).

[2] Vgl. den Anhang „Musik der Makuschí, Taulipáng und Yekuaná“. — Bei den Warrau dauern die einleitenden Beschwörungsformeln der Zauberärzte bei der Krankenkur oft länger als eine Stunde (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 171).

[3] Der Zauberarzt der Galibí sagt zuweilen bei seinen Beschwörungen, „daß er in den Himmel fahren werde, und nimmt von den Anwesenden Abschied, verspricht ihnen aber zugleich, daß er bald wiederkommen werde. Dann verändert er seine Stimme und spricht immer leiser, bis er endlich aufhört zu sprechen, um glauben zu machen, daß er wirklich zum Himmel gestiegen sei“ (Barrere a. a. O. S. 215/216).

[4] Ähnlich verlief eine Krankenkur bei den Rukuyenne (Ojana), die Crevaux (a. a. O. S. 299) beschreibt: Der Zauberarzt kletterte in einen kleinen, käfigartigen Verschlag aus Palmblättern. Der Kranke blieb vorläufig draußen und saß auf einem Schemel inmitten der Zuschauer. „Nach einem Augenblick des Stillschweigens hören wir ein reibendes Geräusch. Der Zauberer schlägt mit den Händen die Uapublätter. Dann bläst er heftig und ahmt den

Zauberarzt Tabaksaft, worauf sich sein Schatten, seine Seele, die er mit dem allgemeinen Namen für „Geist“, *mauarí*, bezeichnete, vom Körper trennt und in die Höhe geht. Der Leib bleibt an Ort und Stelle. Auf den hohen Gebirgen begegnet diese Seele den Geistern *(mauarí)* verstorbener Zauberärzte, erzählt ihnen, daß hier ein Mensch krank sei, und ruft sie herbei. Wenn der Tabaksaft im Körper des Zauberarztes „trocken“ geworden ist, muß seine Seele in den Leib zurückkehren, aber sie bringt einen oder mehrere der Geister mit und nimmt nun mit ihrer Hilfe die Kur vor. Wenn die Seele des Zauberarztes nicht fortgehen kann, stirbt der Kranke. Deshalb muß der Zauberarzt während der Krankenkur von Zeit zu Zeit Tabaksaft trinken, um seine Seele vom Leib zu lösen[1]. Diese zieht dann immer wieder neue Zauberarztgeister hinzu.

Eine sehr dramatische Krankenkur hörte ich einige Monate später von dem Arekuná *Akúli*[2]. Sie fand an einem fieberkranken Knaben statt, in der Familienhütte eines Taulipáng, der auf dem Ostende der Insel Maracá wohnte. Zuerst sang der Zauberarzt mit seiner natürlichen Stimme einen melodischen Gesang, der für einen Komponisten ein hübsches Motiv abgegeben hätte. Dazwischen hörte man Blasen: „*gsch* — — — *gsch* — — —“, — er pustete Tabaksrauch über den Kranken —, und raschelndes Streichen mit dem Blätterbündel hin und her, ganz gleichmäßig. Schon dies allein muß auf einen Fieberkranken einen gewissen hypnotischen Einfluß ausüben. — Allmählich verklingen Gesang und Rascheln. Gurgelnd trinkt der Zauberer Tabaksbrühe, die ihm ein anderer zurechtgemacht hat, und spuckt danach fürchterlich. Dann tiefe Stille. Sein Schatten ist in die Höhe gestiegen und ruft einen Kollegen unter den *Mauarí*, der an seiner Statt die Kur übernimmt. Plötzlich hört man eine rauhe Stimme sprechen und singen. *Rató*, die „Wassermutter“, das Ungeheuer der Flüsse, ist erschienen. Dann wieder läßt sich eine ganz hohe, weibliche Stimme hören, bald nahe, bald fern.

Schrei des Jaguars nach. Darauf pfeift er wie der Affe, singt wie der Hokko, wie die Penelope, wie alle Tiere des Urwaldes. Er ruft alle seine Kollegen, die Tierzauberärzte, an, den ‚Jaguar-Zauberarzt‘, den ‚Affen-Zauberarzt‘, den ‚Schlangen-Zauberarzt‘, den ‚Pacú-Zauberarzt‘, die ihm mit ihren Ratschlägen helfen sollen. Sie werden ihm Mittel angeben, um den Kranken zu heilen. — Es folgt ein tiefes Stillschweigen; das ist der feierliche Augenblick der Konsultation zwischen dem menschlichen Zauberarzt und den tierischen Zauberärzten.“ — Nach einem Gesang des Zauberarztes wird der vor Angst zitternde Kranke zu ihm hinein geführt, und die eigentliche Behandlung mit Beblasen, Saugen usw. nimmt ihren Anfang.

[1] Der Zauberarzt der Galibi, sagt Barrere (a. a. O. S. 212), muß die Kraft, die ihn zum Arzte macht, dann und wann durch einige Dosen Tabaksaft erneuern.

[2] Vgl. Band I. S. 156/157.

Eine vorzügliche Bauchredekunst[1]. Die eine Stimme zankt mit der anderen. Dazwischen erregtes Zwiegespräch zwischen *Ratό* und einer Indianerfrau aus der Nachbarschaft, die bei der Kur zugegen ist. — Der sorgfältig abgeschlossene Raum ist ganz verdunkelt. Größere Löcher in der Außenwand hat man vorher mit Palmblättern zugedeckt, damit der Mond nicht hineinscheinen kann. Trotzdem schimpft der Geist gleich bei seiner Ankunft zur allgemeinen Freude der Zuhörer über die vielen Lücken in der Blätterwand der verwahrlosten Hütte. Er macht überhaupt zwischendurch viele Witze, die stets lautes Gelächter auslösen. Die Zuhörer, auch meine Indianer, die außen an der Wand in ihren Hängematten liegen, unterhalten sich mit dem Geist, stellen Fragen an ihn, die er schlagfertig beantwortet. Es ist eine Art Orakel[2]. — Nun kommt mit Gegrunze ein anderer Geist, der „Vater des Wildschweins". Die Stimme des Zauberers ist ganz verändert. Sie klingt wie die eines alten Mannes. Es findet ein Zwiegespräch statt zwischen dem Vater des Kranken und dem Geist, der dabei auch seinen Namen nennt: *Zaụẹlẹzáli*[3]. Dazwischen hört man Gesang einer tiefen Stimme, unterbrochen von Grunzen. Plötzlich ertönt lautes, wildes *„haí — — — haí — — — haí — — —"*, darauf leises *„gsch — — — gsch — — —"*. Der Zauberer bebläst wieder den Leib des Kranken. Er raschelt mit dem Blätterbündel und klatscht taktmäßig auf den Boden. Schließlich kommt *Ayúg*, der Geist einer Zauberpflanze, einer der stärksten Helfershelfer der Zauberärzte, von dem noch weiter unten die Rede sein wird. Er unterhält sich mit den anderen Geistern. Die „Wassermutter" flieht vor ihm, wie *Ayúg* mit seiner

---

[1] Die Kunst, verschiedene Stimmen, menschliche und tierische, nachzuahmen, eine Art Bauchreden, wird in allen Schilderungen von Krankenkuren hervorgehoben; sie wird dem Zauberarztnovizen von seinem Lehrer beigebracht; vgl. Rochefort a. a. O. S. 341/342, 502 (Inselkaraiben); Barrere a. a. O. S. 215; de Goeje, Beiträge S. 14 (Galibi-Kalínya); Rich. Schombnrgk a. a. O. Bd. I, S. 171 (Warrau); Bd. I, S. 423, Bd. II, S. 146 (Makuschí); Im Thurn a. a. O. S. 334, 336/337 (Makuschí): Crevanx a. a. O. S. 299 (Rukuyenne); Roth a. a. O. S. 338, 340, 347/348 (heutige Arowaken am Pomeroon): Der Zauberer muß alle Tiergeister anrufen, um die Ursache der Krankheit zu erfahren.

[2] Bei den Krankenbeschwörungen der Inselkaraiben erschien der Geist, von dem Zauberarzt mittels Tabakrauchs herbeigerufen, von dem Gipfel der Hütte her unter großem Gepolter und antwortete deutlich auf alle Fragen, die der Zauberarzt an ihn richtete (Rochefort a. a. O. S. 502). — Der Zauberarzt der Galibí „ahmt allerhand Stimmen nach. Bald redet er, bald sein Geist (eine Art Hilfsgeist, der ihm dient), nnd bald beschwört er den Teufel (den bösen Geist, der in den Kranken gefahren ist), den er von Zeit zu Zeit kräftig anredet und ihm befiehlt auszufahren, wobei er ihn alles, was ihm beliebt, antworten läßt" (Barrere a. a. O. S. 215).

[3] Vgl. Band II, S. 98—104, wo erzählt wird, wie ein Zauberarzt nach mancherlei Abentener schließlich der „Vater des Wildschweins" wird.

klaren, lustigen Stimme unter verschiedenen Witzen, die von den Zuhörern laut belacht werden, triumphierend mitteilt. — Während der ganzen Handlung, die reichlich zwei Stunden dauerte, trank der Zauberer von Zeit zu Zeit unter lautem Gurgeln Tabakbrühe, um sich immer wieder von neuem zauberkräftig zu machen[1].

Ich habe den Eindruck gewonnen, daß die Zuhörer trotz ihres Lachens an den Zauber in der Hauptsache glauben. Deshalb haben sie vor den Zauberärzten einen ziemlichen Respekt, weil es Leute mit geheimnisvollen Kräften sind, die den gewöhnlichen Menschen schaden könnten.

Auch der Zauberarzt selbst glaubt an seine Kunst und deren Wirksamkeit. Der beste Beweis dafür ist, daß er sich, wenn er krank wird, von einem Kollegen behandeln läßt[2].

In manchen Krankheitsfällen kann die Zauberkur in der Tat die Heilung herbeiführen oder wenigstens fördern, ähnlich wie bei uns in der Psychotherapie durch Hypnose und Magnetismus in weitgehendem Maße Erleichterung, ja sogar in gewissen Fällen Heilung bewirkt werden kann[3]. — Der eintönige und dann wieder wilde, aufregende Gesang, das Klatschen und Rascheln mit dem Blätterbündel, das Beblasen mit Tabaksrauch, gleichmäßiges Bestreichen und Kneten, Saugen an den schmerzenden Körperstellen[4],

[1] Ähnlich war der Verlauf einer Kur, die ein Zauberarzt der Makuschi an Im Thurn (a. a. O. S. 335 ff.) vornahm, und die der Reisende lebhaft und anschaulich beschreibt. Es wurde dabei eine Reihe von Geistern zitiert, die scheinbar aus der Höhe herabkamen und, wenn sie ihren Namen angegeben und versprochen hatten, den Kranken nicht zu quälen, wieder raschelnd davonflogen. Sie kamen in Gestalt von Jaguaren, Hirschen, Affen, Vögeln, Schildkröten, Schlangen, Akawoio- und Arekunáindianern, und der Zauberarzt wußte dies dank seiner Bauchredekunst und seinem schauspielerischen Talent durch Modulationen der Stimme und Nachahmung der natürlichen Laute des betreffenden Tieres geschickt auszudrücken.

[2] De Goeje (Beiträge, S. 14) erzählt, daß ein Zauberarzt der Trio das Kind eines Kollegen kurierte und sich von diesem behandeln ließ, als er krank war. — „Ich bin überzeugt," schreibt Rich. Schomburgk (a. a. O. Bd. II, S. 116), „der Piai (der Makuschi) glaubt ebenso unerschütterlich an die Wirksamkeit seiner Zaubereien, als seine Schützlinge." — Vgl. auch Roth a. a. O. S. 327.

[3] Quandt (a. a. O. S. 259/260) wundert sich darüber, daß kranke Indianer, bei denen die von den Missionaren gegebenen Mittel nicht anschlagen wollten, manchmal durch ihre Zauberärzte gesund gemacht wurden. Er führt es darauf zurück, daß diese durch die Zauberbehandlung den Kranken zum Schwitzen brachten und ihn vollends durch Brechmittel heilten.

[4] Diese Krankenbehandlung ist bei allen Guayanastämmen mehr oder weniger die gleiche; vgl. Rochefort a. a. O. S. 502/503 (Inselkaraiben); Barrere a. a. O. S. 214 (Galibi); de Goeje, Beiträge, S. 14 (Trio); Quandt a. a. O. S. 261; Brett a. a. O. S. 365 (Arowaken); Roth a. a. O. S. 347 (heutige Arowaken am Pomeroon); Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 171/172 (Warrau), S. 423, Bd. II, S. 146 (Makuschi); Crevaux a. a. O. S. 116/117, 299; Coudreau a. a. O. S. 206 (Rukuyenne) usw.

dazu der traditionelle Glaube an die heilbringende Kraft des Zauberarztes, dies alles muß eine hochgradige Suggestivwirkung auf den Kranken hervorbringen[1].

Auch ist der Zauberarzt nicht ein bloßer Gaukler, wie er in manchen Berichten genannt wird. Wohl gehört zu seinem Amte viel bewußte Täuschung. Er muß ein gewisses schauspielerisches Talent haben, möglichst über die Gabe der Bauchredekunst verfügen, um auf seine Zuhörer zu wirken[2]. Aber vieles tut er auch in gutem Glauben. Durch sein unmäßiges Rauchen starken Tabaks, besonders aber durch das Trinken der scharfen Tabaksbrühe versetzt er sich in einen Sinnesrausch, einen deliriösen Zustand, der ihm Halluzinationen und Visionen vorgaukelt, in denen sich nach indianischem Glauben seine Seele vom Leibe löst und wunderbare Erlebnisse hat, die er nach der Rückkehr in den normalen Zustand als Wirklichkeit empfindet[3].

Im August 1911, während meiner Abwesenheit in São Marcos starben in Koimélemong kurz nacheinander drei Taulipáng an einer Art Ruhr. Als die Krankheit im Schwinden war, erzählte *Katúra* folgendes: Er habe des Nachts „gesungen“ Da sei ein großer, starker Mann gekommen, mit dem er gerungen habe. Er habe ihn schließlich überwunden und in einen Koffer gesperrt. Als er aber am anderen Morgen nachgesehen habe, sei nichts darin gewesen. „Es war wohl der ‚Vater der Krankheit‘“, meinte *Katúra*.

Die Zauberärzte sind fest davon überzeugt, daß sie sich in Jaguare verwandeln können, indem sie das „Kleid des Jaguars“, *kaịkusẹ́-ẓamátalẹ*, anziehen. Dabei drehen sie den ganzen Körper herum, so daß ihr Bauch nach oben gekehrt ist. Der Rücken kommt nach unten als Bauch. Hände und Füße werden rund und mit Krallen bewehrt, wie die Füße eines Jaguars, und drehen sich nach hinten[4].

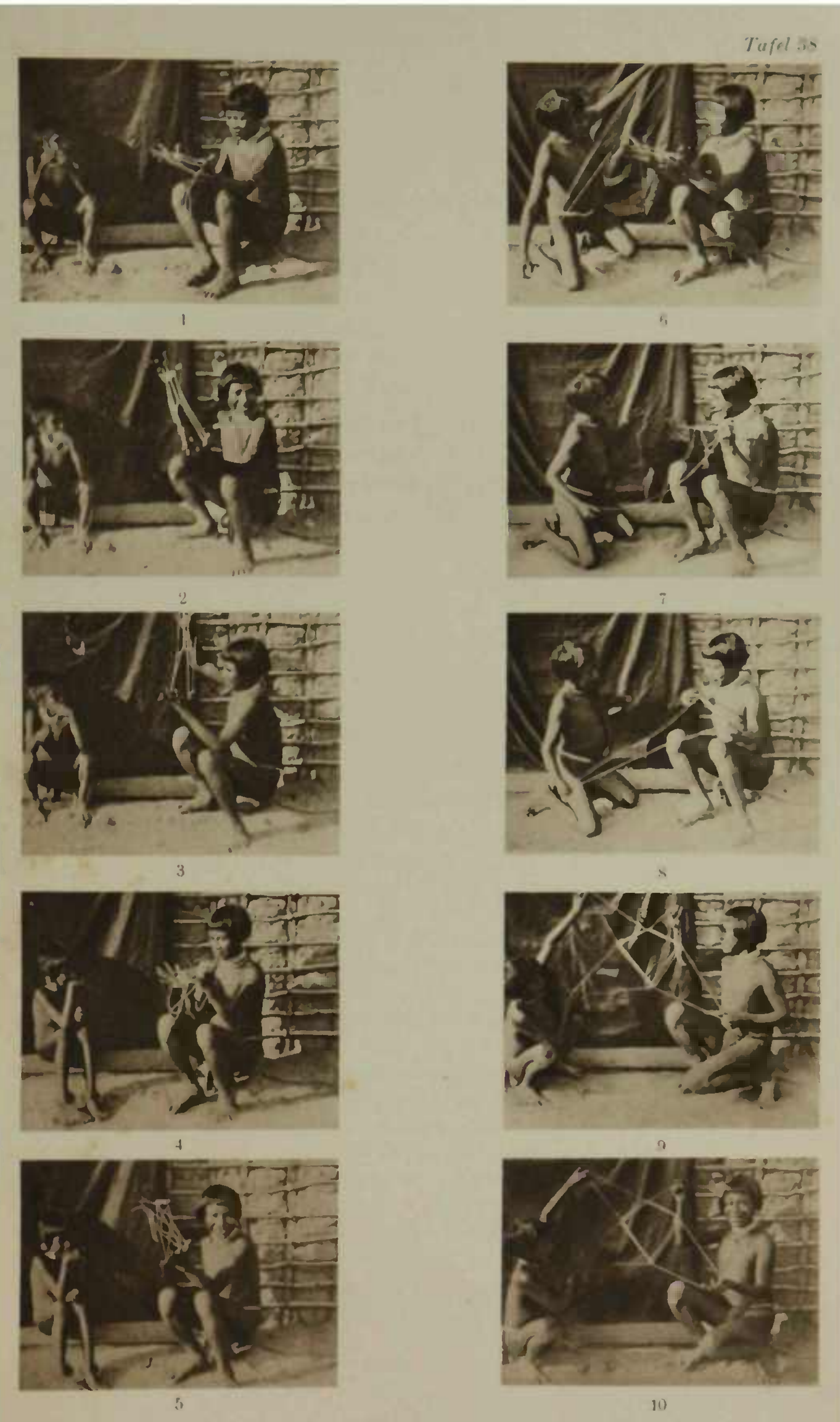
---

[1] Selbst Im Thurn (a. a. O. S. 337) verfiel bei der Zauberarztbehandlung nach kurzer Zeit in eine Art Betäubnng, in der er keine Macht über seinen Willen und keine Erinnerung mehr hatte.

[2] Vgl. die ausgezeichnete Schilderung einer Beschwörnng bei Im Thurn a. a. O. S. 336/337.

[3] Oft soll sich die Ekstase des Zanberarztes (der Makuschí) so steigern, daß er erschöpft und bewußtlos zusammensinkt (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 146). — In seinem Trancezustand glanbt der Zanberarzt wirklich Verkehr mit den Geistern zu haben (Roth a. a. O. S. 338). Dasselbe sagt Brett (a. a. O. S. 366), der mit Recht meint: „Es ist in diesem Falle, wie in manchen anderen, schwer, genau zu sagen, wo der Glaube endet und der Betrug anfängt.“

[4] Der Glaube an die „Werwolf“-Eigenschaften des Zauberarztes ist in Südamerika weit verbreitet. Sehr ausgebildet ist er bei den Stämmen der Tnkánogruppe Nordwestamazoniens, die znm Teil für „Zanberarzt“ und „Jaguar“ dasselbe Wort haben (vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre nsw. Bd. II, S. 155).



1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Fadenspiele der Taulipáng: 1–3 „Kinn des Brüllaffen", 4–5 „Acará-Fisch", 6–10 „Spiegel".

Wenn die Zauberärzte sehr betrunken sind, verwandeln sie sich in Jaguare, ohne daß sie es wissen. — *Akáli* erzählte, er habe sich bei einem großen Tanzfest am Roroíma im Tanzhause selbst in einen Jaguar verwandelt, und zwar vor den Augen aller Leute, die geflohen wären und das Haus verrammelt hätten. Er sei auch an einem Hauspfosten emporgeklettert und heruntergefallen. Als die Leute es ihm am anderen Tag erzählt hätten, habe er sich sehr geschämt[1].

Es gibt böse Zauberärzte, die sich, wenn sie einem Menschen feind sind, in einen Jaguar verwandeln und ihm am Wege auflauern und ihn töten. Der Taulipánghäuptling *Džilawó* bei der Benediktinermission am oberen Surumú ist bei den umwohnenden Stämmen und sogar den eigenen Stammesgenossen als sehr böser Zauberer gefürchtet und verhaßt. Viele Krankheits- und Todesfälle werden ihm zur Last gelegt. Eines Tages sei er *Katúra,* als dieser ganz allein im Miáng fischte, als Jaguar begegnet, um ihn zu fangen und zu fressen. *Katúra* aber habe ihm einige Pfeile in das Schlüsselbein geschossen, so daß *Džilawó* längere Zeit krank gewesen sei. — Offenbar hatte *Katúra* einen wirklichen Jaguar angeschossen, und da *Džilawó* zu derselben Zeit erkrankte, hatte man beides zueinander in Beziehung gebracht. — „*Džilawó*“, so sagten die Indianer, „frißt Menschen. Er hat schon viele Leute getötet, auch die Pferde und das Rindvieh der Padres[2]. In kurzem wird er auch die Padres töten! Jetzt haben die Zauberärzte gesagt: ‚Wir wollen ihn endlich tot machen, damit wir Ruhe vor ihm haben[3]!‘“

Für seine Tätigkeit kann der Zauberarzt kein Honorar beanspruchen, aber meistens wird es ihm gegeben, doch erst nach erfolgter Heilung. Er

---

[1] Der Vorfall wird sich so zugetragen haben, wie es der treffliche P. Dobrizhoffer (a. a. O. Bd. II, S. 100) von den Zanberern seiner Abiponer berichtet, die denselben Glanben haben: „Oft drohen diese Geiseln der Abergläubischen, wenn sie sich von jemand beleidiget glauben, oder ihn für ihren Feind halten, daß sie sich auf der Stelle in Tieger verwandeln und alles auf einmal in Stücke zerreißen wollen. Kanm fangen sie an das Gebrüll des Tiegers nachzuahmen, so nehmen alle, die um sie sind, mit Angst und Zittern den Reißans nach allen Seiten hin. Doch horchen sie von weitem auf das nachgeahmte Gebrüll. Sogleich jammern sie vor Schrecken ganz anßer sich: sieh! wie er schon Tiegerflecken bekömmt, wie ihm schon die Klauen hervorwachsen, wiewohl sie den verschmitzten Betrüger, welcher sich in seiner Hütte verborgen hält, nicht sehen können. Allein ihre Angst macht, daß sie Dinge sehen, die nirgends sind.“

[2] Zur Zeit meiner Anwesenheit gingen fast alle Pferde und viel Vieh der Mission ein, wahrscheinlich infolge der schlechten Weide.

[3] Eine Epidemie bei den Ojana wurde zwei bösen Zauberärzten des eigenen Stammes zugeschrieben. — Ein Trio stand in dem Rufe eines überaus mächtigen Zauberarztes. Man fürchtete sich sehr vor ihm, weil er viele Menschen mit seinen Zauberkünsten tötete. Auch erzählte man von ihm alle möglichen Wunderdinge (de Goeje, Beiträge, S. 14).

bekommt gewöhnlich europäische Waren, ein Messer, ein Waldmesser, ein Stück Zeug, eine Schachtel Zündhölzer und dergleichen[1].

Stirbt ein Kranker, den ein Zauberarzt behandelt hat, so kann es vorkommen, daß die Verwandten des Verstorbenen den Zauberarzt durchprügeln oder auch töten.

Meistens aber wissen sich diese schlauen Zauberer geschickt herauszureden, wenn ihre Kur nicht gelingt. Irgendein mächtiger böser Geist oder eine andere feindliche Macht, so erklären sie, habe die Heilung verhindert[2]; oder sie lassen sich erst gar nicht auf die Behandlung ein, wenn ihnen der Zustand des Kranken bedenklich oder hoffnungslos erscheint. — In Koimélemong hatte ein alter Taulipáng einen furchtbar aufgeschwollenen, harten Leib und klagte zeitweise über große Schmerzen. Wahrscheinlich litt er an Wassersucht. Der Yekuaná-Zauberarzt stellte die Diagnose auf ein Tier mit Geweih wie ein Hirsch, das in dem Leib des Kranken herumrumore. Wenn er es herauszöge, sagte er, müsse der Alte sterben; deshalb ziehe er es nicht heraus[3]!

---

[1] Bei den meisten Stämmen wird ärztliches Honorar erst nach erfolgter Heilung gegeben, so bei den Galibí ein Waldmesser, eine Axt, einige Pakete Glasperlen, ein Schamschurz oder ähnliche Dinge (Barrere a. a. O. S. 217); bei den Rnkuyenne (Ojana) ein Kamm, eine Hängematte, ein Sieb (Crevaux a. a. O. S. 250, 299); bei den Warran (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 173) und den Makuschí (Im Thurn a. a. O. S. 338, 339). Doch wird auch berichtet, daß der Zauberarzt trotz des Ablebens seines Patienten von den Hinterbliebenen bezahlt wird, so bei den Arowaken (Qnandt a. a. O. S. 260) nnd den Makuschí mit europäischen Artikeln (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 422).

[2] So bei den Galibí und Arowaken (Barrere a. a. O. S. 216/217; Quandt a. a. O. S. 260; Brett a. a. O. S. 365). — Stirbt bei den Warrau der Kranke, so ist der Einfluß der Geister stärker gewesen, oder ein böser Zauberer hat mit seiner Kunst die guten Absichten des Arztes durchkreuzt und dadurch die Heilung verhindert. „Es läßt sich nicht leugnen,“ sagt mit Recht Rich. Schomburgk, „daß der letztere Grund das Ansehen der Piais (Zauberärzte) im allgemeinen unterstützt; einer dieser gotterfüllten Männer zeigt so immer auf die Macht des andern hin nnd indem man vor dem einen sich beugt, erkennt man die Kraft aller an“ (a. a. O. Bd. I, S. 172). — Bei der Kur an einem Rnknyenne in hoffnungslosem Zustande, die Crevaux (a. a. O. S. 300) beobachtete, nahm der Zauberarzt zunächst die gewöhnlichen Beschwörungen vor. Zum Schlnß aber zog er sich mit einem kleinen Bogen und Pfeil in den Verschlag aus Palmblättern zurück, der dem Zauberarzt bei vielen Stämmen Guayanas während der Krankenkur als Anfenthaltsort dient. Nach einiger Zeit kam er wieder hervor und zeigte triumphierend den mit Blut bedeckten Pfeil, indem er sagte: „Ich habe ihn getroffen; er wird rasch sterben!“ Er hatte den feindlichen Zauberer, der den unabwendbaren Tod des Kranken veranlaßt hatte, zu Tode getroffen.

[3] Der Zauberarzt der Warrau saugt an den schmerzhaften Stellen des Kranken und bringt Fremdkörper, Fischgräten, Knochen, Dornen u. a. zum Vorschein, die der Feind in den Leib des Kranken gezanbert hat (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 172). Vgl. auch Brett a. a. O. S. 365; Im Thurn a. a. O. S. 338. — So ist es überall bei den Krankenkuren. Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 159 ff.

Das Amt des Zauberarztes wäre sehr begehrt, wenn nicht die lange, anstrengende Vorbereitungszeit und die zum Teil ekelhaften Prüfungen die meisten abschreckten.

Über den Werdegang des Zauberarztes machte *Katúra* sehr summarische Angaben, mit denen nicht viel anzufangen ist: „Wenn ein Taulipáng Zauberarzt werden will, trinkt er fünf Nächte lang die in Wasser aufgelöste Rinde bestimmter Bäume, *likauá, ayúg, ual(e)kán-yeg, pauęnę-yeg, dzalaúla-yeg,* jede Nacht eine andere Mischung, wobei er sich jedesmal erbricht. Dann trinkt er Tabaksbrühe, *kaúai*. Während der ganzen Zeit ißt er nichts und wird sehr mager. Dann holt er bestimmte Blätter, *ayú-yalę, kuáli-(d)yalę, ual(e)kán-yalę,* ordnet sie zu einem Bündel, wie es der Zauberarzt später bei der Kur gebraucht, steigt damit in die Höhe, kehrt zurück und ist Zauberarzt."

Sehr wichtig für diese Frage ist eine Sage der Arekuná, in der erzählt wird, wie der große Zauberer *Piai'mã* die ersten Zauberärzte macht[1]. Die ganze Lehrzeit eines Zauberarztes wird darin mit allen Einzelheiten beschrieben: Einige Knaben verirren sich und kommen zu *Piai'mã,* der sie nun in seine Lehre nimmt. Er sagt zu ihnen: „Ich will euch erziehen, damit ihr nicht wie Tiere herumlauft.' — Während der ganzen Vorbereitungszeit bleiben sie mit ihm in einer kleinen, abseits gelegenen Hütte, wo sie niemand sieht; „denn das ist sehr gefährlich für die Frauen". Zunächst gibt ihnen *Piai'mã* Wasser zu trinken, bis sie es wieder von sich geben, und spricht: „Das Wasser, das ich euch gab bis zum Erbrechen, soll eure Stimme gut und schön machen, damit ihr gut und schön singen könnt und immer wahr sprecht und nie eine Lüge sagt."

[Die Zauberärzte trinken von Zeit zu Zeit Flußwasser, bis sie sich erbrechen, besonders Wasser mit Schaum aus den Katarakten. Sie erbrechen sich dann vielmals und trinken immer wieder; eine Art innerer Reinigung. — Ich habe dies öfters während der Reise auf dem Uraricuéra bei *Akúli* beobachtet. Er tat es immer frühmorgens vor Sonnenaufgang und sang dazu in schauerlich gutturalen Lauten den Beschwörungsgesang des Zauberarztes bei der Krankenkur[2].]

Dann gibt *Piai'mã* den Knaben Brechmittel und spricht: „Das Brechmittel, das ich euch gebe, ist nicht für euch allein und nicht nur für heute, sondern für immer und für alle Zauberärzte. Wenn sie sich erbrechen, erkennen sie, was recht ist in der Welt." Die Kinder werden sehr mager, da er ihnen alle Tage Brechmittel gibt. Diese werden aus den Rinden verschiedener Bäume hergestellt, die fein zerrieben und in Wasser angerührt

[1] Vgl. Band II, S. 63 ff.

[2] Vgl. Band II, S. 104, 123.

werden. Zuerst gibt er ihnen *karaila-yęg*, dann *paúna-yęg*, dann *tolõma-yęg*, dann *kozõkozo*, dann *kapęyeṅkumá(x)pę*, dann *ęlękauá* und endlich *ayũg*. Sie erbrechen sich in einen Katarakt, „um die verschiedenen Stimmen des Falles aufzunehmen, der zuerst hoch, dann tief singt, dann wieder hoch, dann viel tiefer, so daß es sich anhört, als wenn drei zusammen sängen“ Dann erbrechen sie sich in ein großes Kanu und trinken immer wieder von dem Erbrochenen, bis sie nicht mehr können, worauf sie das Kanu ausschütten „in die Hütte, wo es niemand sieht“, und eine andere Rinde mischen. — Schließlich fallen die Kinder in Narkose. Sie „fielen betrunken um“, heißt es in der Sage, „aber sie hatten noch Besinnung; ihr Herz schlug noch; ihre Augen waren noch lebend“. Nun geht *Piai̯'mã* weg und holt Tabak. Er weicht ihn in Wasser mit Rinde von *ayũg* auf, füllt die Brühe in eine längliche Kalabasse, eine Art Trichter aus einer halbierten kleinen Kürbisflasche, und schüttet sie den Kindern in die Nase. Da werden sie wieder „betrunken“. Darauf dreht *Piai̯'mã* aus den Haaren seiner Frau zwei Stricke, steckt sie den Knaben in die beiden Nasenlöcher und zieht sie wieder langsam zum Mund heraus, daß Blut kommt.

[Wie die mit Zaubermitteln eingeriebene Palmfaserschnur dem Jüngling bei der Pubertät, dem Jäger und Fischer bei der Ausübung ihrer Tätigkeit Zauberkraft verleiht, so wird hier auf dieselbe Weise die in den Haaren steckende Zauberkraft dem Körper des Novizen mitgeteilt[1].]

Diese *karáuali* genannte Haarschnur, so erklärte der Erzähler, „dient dem Schatten (Seele) des Zauberarztes als Leiter, um (bei der Kur) an ihr in die Höhe zu steigen, während der Körper auf der Erde bleibt.“ — Dem gleichen Zweck dient, wie wir später sehen werden, die Liane *kapęyeṅkumá(x)pę*.

Nochmals gibt *Piai̯'mã* seinen Lehrlingen Tabaksaft durch die Nase zu trinken. Dann stellt er sie, die sehr mager geworden sind, wieder her. Er macht sie wieder fett. Viele Jahre bleiben sie bei ihm, und er macht sie zu Zauberärzten. — Aus den Knaben sind inzwischen alte Männer geworden. Da entläßt sie *Piai̯'mã* in ihre Heimat. Beim Abschied gibt er ihnen Tabak mit, ferner *kamãyiṅ-pęlu* (Früchte des Ambaûbabaumes[2], ein Zaubermittel), *kántig* (Kletten), *kumĩg* (eine Art Gras, Mittel gegen Bauchweh und andere Schmerzen, eines der wichtigsten Zaubermittel zum Verwandeln), *wai̯kíṅ-ępig, (u)sáli-ępig, waila-ępig* usw. (pflanzliche Zaubermittel, um sich für die Jagd auf Savannenhirsch, Waldhirsch, Tapir usw. erfolg-

---

[1] Vgl. oben S. 122/123.

[2] Cecropia sp.

reich zu machen[1]). Er sagt zu ihnen: Wenn ihr mit einem Menschen böse seid, so werft *kántig* in seine Pflanzung! Diese werden alles überwuchern." Er gibt ihnen auch *azaú* (eine Pflanze), um eine Frau verrückt zu machen; ebenso das Mittel *wẹlidžáñ-auadžilúmpato* (eine Pflanze), um eine Frau liebestoll zu machen. — So empfangen die Menschen von *Piai̯'mã* alle Zaubermittel.

Die wertvollste, sehr eingehende, auf eigene Erfahrung gestützte Schilderung der Lehrzeit eines Zauberarztes machte mir *Akúli.* Ich gebe sie hier genau so wieder, wie sie mir erzählt wurde.

Ein Zauberarzt ist niemals allein. Er hat immer einen Genossen, den er sich häufig selbst erst heranzieht. Manche haben auch drei bis vier Genossen.

[Gewöhnlich lernt der Sohn vom Vater die Zauberkunst, ist aber kein Sohn da, so nimmt der Zauberarzt irgendeinen Knaben in die Lehre, den er für geeignet hält, und der vor den langen und schweren Prüfungen nicht zurückschreckt[2].]

Wenn einer Zauberarzt werden will, so beginnt seine Vorbereitung schon in früher Jugend vom zehnten bis zwölften Lebensjahre an. Er wird von einem älteren Zauberarzt auf seinen Beruf vorbereitet. Die Lehrzeit dauert in der Regel etwa zehn Jahre, manchmal sechzehn bis zwanzig, sogar fünfundzwanzig Jahre. Je länger das Studium währt, desto stärker wird der Zauberarzt[3]. Niemals ist es ein Novize; mindestens sind es zwei, bisweilen drei, bisweilen auch vier, die zusammen unterrichtet werden. Bei vier Novizen sind es stets zwei Lehrmeister: Zunächst müssen die Knaben so viel Wasser trinken, bis sie es wieder von sich geben. Dann können sie sich fünf Tage lang ausruhen. Darauf gibt ihnen der Alte ein Brechmittel aus der Rinde des Baumes *pẹ́lẹ-yeg*[4], die fein zerrieben und in Wasser angerührt wird. Die Knaben nehmen es jeden Tag, eine ganze Woche lang. Sie erbrechen sich in ein Kanu und trinken immer wieder daraus. Sie dürfen nur kleine Fische und kleine Vögel und kleine Fladen aus Tapioka

---

[1] Vgl. oben S. 122.

[2] Ebenso bei den Inselkaraiben (Rochefort a. a. O. S. 491), Galibi (Barrere a. a. O. S. 208/209), Makuschí (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 423), Warrau (ebenda Bd. I, S. 172); vgl. auch Appun, Ausland 1872, S. 684; Im Thurn (a. a. O. S. 334), der u. a. behauptet, daß epileptisch veranlagte Individuen bei der Wahl zu Zauberarztnovizen bevorzugt würden, was aber Roth (a. a. O. S. 333) mit Recht bestreitet.

[3] Bei den Galibi dauert die Lehrzeit ein oder mehrere Jahre. Manche verlieren durch die harten Proben das Leben (Barrere a. a. O. S. 208, 211). — Dasselbe sagt Crevaux (a. a. O. S. 117) von den Rukuyenne. — Bei den Makuschí dauert das Noviziat „einige Jahre" (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 423).

[4] Ein in der Savanne häufig vorkommender Baum, von den Brasilianern *Muriti* genannt, nicht zu verwechseln mit der Palme *Miriti,* Mauritia flexuosa.

essen. Diese Fladen müssen gut getrocknet sein. Sie lassen sie zehn Tage in der Sonne trocknen. Der Lehrmeister macht zunächst in die Mitte des Fladens ein rundes Loch. Dann ißt der Novize aus der Mitte heraus Krümel für Krümel, so daß das Loch immer rund bleibt, bis der Fladen ein so großes Loch hat, daß man es ungefähr mit beiden Händen umspannen kann. Dann läßt er davon ab [1]. Darauf bekommen die Knaben ein anderes Brechmittel von der Rinde des Baumes *muré-yeg,* dessen Früchte eßbar sind. Dieses nehmen sie wieder eine Woche lang, bis es ganz schlecht wird. Dann gibt ihnen der Alte ein Brechmittel von der Rinde des Baumes *dzalaúra-yeg,* dann *péunę-yeg,* dann *mése-yeg* [2], dann *maualitalękálu-yeg,* dann von der Rinde des Zimmetbaumes *maipaimẽ* [3], endlich des Baumes *zolói-yeg* [4], jedes eine Woche lang. Den Brechmitteln sind die röhrenförmigen, aus gelbem Lehm gebauten Nester einer Zikade, zu Pulver gestoßen, beigemischt, „damit die Knaben eine schöne Stimme bekommen". — Diese Nester heißen *katánękábu(x)pę,* was übersetzt wurde: „die Zikade hat es gemacht". — Dann fangen die Novizen an zu singen: *„tulūbępé ęnákę yúmaua umōtali-puna męnākape auížipa ulātoyupe",* „Freundlich setze dich auf meine Schulter, *Mauarí,* du sollst mein Begleiter sein!" — Darauf erhalten sie wieder Brechmittel, zerstoßen und in Wasser angerührt, jedes eine Woche lang; zuerst *kozōkozó,* eine Liane, die sehr stark ist und „alle Eingeweide zerschneidet", so daß die Novizen viel Blut auswerfen; ferner die merkwürdige, treppenartig geformte Liane *kapęyeńkumá(x)pę,* die auch bei den Zauberkuren eine Rolle spielt [5]; ferner die Rinde des Baumes *makálaula,* dann *ęlīkauá,* endlich

---

[1] Dieser merkwürdige Brauch, dessen Bedeutung ich nicht erklären kann, findet sich auch bei anderen Guayanastämmen, wenn auch bei anderen Gelegenheiten: Während der langen und strengen Fasten, die der Inselkaraibe nach der Geburt seines ersten Kindes zu halten hatte, schnitt er die Cassava (Maniokfladen), die ihm vorgelegt wurde, nur in der Mitte an und ließ den Rand ganz. Diesen hing er an seine Hütte, bis zu dem Fest, das er am Schluß der Wochen seinen Freunden gab (Rochefort a. a. O. S. 481). — Die Arowakenmädchen nehmen bei der ersten Menstruation nur kleine Maniokfladen zu sich, von denen sie nur die Mitte essen dürfen (Roth a. a. O. S. 309).

[2] In Brasilien Paricá genannt: Mimosa acacioides Benth. Aus den getrockneten Samen stellen die Indianer ein Schnupfpulver mit stark narkotischer Wirkung her.

[3] Nach Rich. Schomburgk (Bd. I, S. 443) ist es die *Cryptocarya pretiosa (Mart. Mespilodaphne pretiosa Nees), amapaima* der Makuschí, *Casca preciosa* der Brasilianer, ein riesiger Baum, dessen „zimmetartige, aromatisch riechende Rinde ein ungemein reichhaltiges, ätherisches Öl enthält." — Vgl. auch Rob. Schomburgk a. a. O. S. 111 ff.

[4] Wilder Acajúbaum, Anacardium sp.

[5] Der Name *kapéi-eñku-ma-(x)pę* bedeutet: „der Mond ist daran emporgestiegen", wie die Sage erzählt (vgl. Bd. II, S. 54). Auf ihr steigt auch der Zauberarzt bei der Krankenkur zum Himmel empor (vgl. weiter unten).

ayúg[1] „Alle diese Rinden", sagte der Erzähler, „sind wie Leute, die Schatten (Seelen) der Bäume." — Dann müssen die Knaben starke Tabaksbrühe durch den Mund, dann sehr starke Tabaksbrühe durch die Nase trinken, nur einen Tag lang[2]. Wenn sie den Tabak durch die Nase trinken, werden sie besinnungslos und schlafen. Ihre Seele verläßt den Körper und geht in das Haus der *Mauarí*. — Vorher sagt der Novize zu seinen Angehörigen: „Weinet nicht! Ich weiß, was ich tue! Laßt mich gewähren!" — Sie liegen dann wie tot da. Nur das Herz schlägt noch. Ihre ganze Seele ist weggegangen. — Der Zauberarzt befiehlt nun, gewisse Blätter, *wálegánzale*, zusammenzubinden, damit er die (in der Narkose liegenden) Novizen „anblasen", d. h. kurieren kann[3]. Darauf fängt der Alte an zu singen. Seine Seele geht weg nach dem Hause der *Mauarí*, wo die Seelen der Knaben mit den Töchtern der *Mauarí* tanzen. Er bringt die Seelen der Knaben wieder zurück. — Bevor die Seele zurückkommt, erwacht der Körper. Dann erst kommt der Zauberarzt mit der Seele. — Nun erheben sich die Knaben und sprechen wieder. Dann tanzen sie, wie beim Parischerá. In der Nacht gibt ihnen der Lehrmeister ein Blätterbündel, und die Knaben

---

[1] Die beiden letzten Pflanzen spielen, wie wir sehen werden, als Helfer der Zauberärzte eine große Rolle.

[2] Bei allen Guayanastämmen muß der Zauberlehrling diesen Trank in wiederholten und immer verstärkten Dosen (Roth a. a. O. S. 338) zu sich nehmen, weil man ihm, wie überhaupt dem Tabak in ganz Amerika, eine besonders zauberkräftige Wirknng zuschreibt. Bei den Stämmen in Surinam muß der Novize geraume Zeit eine aus Tabakblättern gekochte Brühe trinken und darf nur sehr wenig essen, so daß er am Ende „ganz ansgemergelt" wird (Quandt a. a. O. S. 261). — Zu den Prüfungen, denen sich der angehende Zauberarzt bei den Warrau unterwerfen muß, gehört vor allem das Verschlucken großer Quantitäten von starkem Tabaksaft. Er kann es nicht eher wagen, Ansprüche auf die neue Würde zu machen, als bis er bei dem öffentlichen Einweihungsakt eine umfangreiche Trinkschale voll davon zn trinken vermag, „ohne daß sich seine Natur gegen diesen Höllensaft empört, oder auch nur eine Muskel des Gesichts den inneren Abscheu verrät (Rich. Schombnrgk a. a. O. Bd. I, S. 172. Vgl. auch Appun, Ausland 1871, S. 159; 1872, S. 684). — Ähnlich ist es bei den Galibi. Zu dem Tag, an dem der Novize in die Zunft endgültig aufgenommen wird, werden alle Zauberärzte aus der Umgegend eingeladen. Vor ihren Augen mnß er eine große Schale voll Tabaksaft in einem Zuge leeren. Gewöhnlich fällt er nach diesem Trank in Ohnmacht. Wenn er sich dann nicht erbricht, so verfällt er in schreckliche Konvulsionen, die mit langsamem Siechtum und meistens mit dem Tode enden (Barrere a. a. O. S. 211). — Crevanx (a. a. O. S. 158) hörte sogar, die künftigen Zauberärzte der Galibi müßten Tabaksaft trinken, dem einige Tropfen Zersetznngsflüssigkeit vom Leichnam eines verstorbenen Zanberarztes zugesetzt seien. — Offenbar soll auf diese Weise ein Teil der Zanberkraft des alten Medizinmannes auf den Novizen übertragen werden.

[3] Es ist dasselbe Blätterbündel, das der Zanberarzt bei der Krankenkur gebraucht.

singen[1]. Am Morgen tanzen sie wieder. In der Nacht gibt er ihnen wieder Blätter, und sie singen. So geht es Tag für Tag, fünf bis sechs Monate lang. — Dann kommt des Nachts je ein *Mauarí*, für jeden Novizen einer. Er kommt als Kristallstein und „fällt in die Tasche[2]" eines jeden Knaben.

[Diese Kristalle finden sich in verschiedenen Farben, wasserklare, bläuliche und rötliche, besonders am Roroíma und an der nach ihnen benannten Serra das Cristães am Rio Tacutú. Sie bilden einen wichtigen Bestandteil des Gerätes der Zauberärzte, die sie ständig mit sich herumtragen, bei ihren Kuren verwenden und von Zeit zu Zeit nachts unter Murmeln von Beschwörungsformeln mit Tabaksrauch anblasen, wie ich auf der Reise mehrfach beobachtet habe[3].]

Der *Mauarí* dringt (aus dem Kristallstein) in den Leib des Knaben. Nach einiger Zeit kommt ein zweiter *Mauarí*, nach einiger Zeit ein dritter und so fort, bis jeder Knabe eine ganze Anzahl *Mauarí* hat. Dann kann der Zauberarzt die Novizen entlassen, „wenn viele *Mauarí* herabgefallen sind". Die Lehrzeit ist beendet. Aus den Novizen sind fertige Zauberärzte geworden, die nun ihr Amt ausüben können.

Während der ganzen Lehrzeit darf der Novize nur kleine Vögel und kleine Fische essen und leichtes Kaschirí aus Maniokfladen, *sa'burú*, trinken, anderes Kaschirí nicht, auch kein *payuá* und vor allem kein *pęlákali*[4]. Das letztere ist gebraut mit Blättern der Pflanze *wolę́lę-yęg*, die im Walde wächst. Diese Blätter würden ihm die ganze Kehle verbrennen, so daß er niemals wieder singen könnte[5].

---

[1] Wie der Zauberarzt bei der Krankenkur singt.

[2] Art Jagdtasche aus Jaguar- oder Otterfell oder aus Baumwolle gestrickt.

[3] Vgl. Band I, S. 214. — Diese Zauberkristalle scheinen bei allen Stämmen Guayanas (im weiteren Sinne) im Gebrauch zu sein. Ich habe sie 1903 am oberen Rio Negro gefunden, wo sie aber anscheinend ursprünglich fremd und vom Orinoco eingeführt waren (Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 67, 158). — Das Lindenmuseum in Stuttgart besitzt einige sehr schöne Exemplare von großen Bergkristallen, die mittels schwarzen Wachses in der Höhlung riesiger Alligatorzähne befestigt sind und von den Zauberärzten der Guahíbo am Rio Vichada an einer Schnur um den Hals getragen werden (Kat. Nr. I. C. 94766 – 94768). Crevaux (a. a. O. S. 554), der bei einem Guahíbo einen solchen Halsschmuck sah, bemerkt, daß die Guahíbo mit diesem Zaubergerät ihre verhaßten Nachbarn, die Piaroa, verhexen. — Ein Arowake sah einmal bei Quandts Sachen einen großen Kristall liegen. Er trat sogleich zurück und fragte ihn, ob er auch ein Semmeti (Zauberarzt) sei (Quandt a. a. O. S. 259).

[4] Oder *parákali;* vgl. oben S. 53/54.

[5] Während des Noviziates ist bei allen Stämmen strenges Fasten vorgeschrieben: Inselkaraiben (Rochefort a. a. O. S. 491), Makuschí (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 423), Arowaken (Roth a. a. O. S. 338), Galibí (Barrere a. a. O. S. 209/210): „Kaum ist die Speise, die sie während dieser Zeit bekommen, hinreichend, sie eben am Leben zu erhalten. Gewisse

Hat ihn sein Lehrmeister entlassen, so darf der junge Zauberarzt wieder alles trinken und essen außer Piránvafischen [1], denn diese würden ihm die „Himmelsleiter“ [2] abschneiden, so daß er nie mehr in die Höhe steigen könnte [3].

Die Seele eines verstorbenen Zauberarztes geht, wie wir gesehen haben, in die Wohnung der *Mauarí*, die Gebirge. Dort verwandelt sie sich in einen Kristallstein, wie ihn die Zauberärzte bei der Kur gebrauchen. Trifft dieser Totengeist dort die Seele eines anderen Zauberarztes, die bei der Krankenkur sich vom Körper gelöst hat, so wird er dessen Gefährte, sein Helfer. Er hilft den guten Zauberärzten bei den Kuren und gibt ihnen Tabak. Er gibt auch den *Mauarí* Tabak. — Der Zauberarzt hat als Helfer sehr viele Geister verstorbener Zauberärzte [4]. — Wenn die Zauberärzte oder

Fische, Wild, Früchte und andere derartige Sachen zu essen, ist ihnen auf das strengste verboten.“ — Auch Brett (a. a. O. S. 362) betont die Strenge der Prüfungen, die in Verbindung mit Fasten und dem Genuß der Tabaksbrühe den Novizen in einen totenähnlichen Zustand der Entkräftung versetzen. Sein Tod wird laut verkündet, und seine Leute werden herbeigerufen, um seinen Zustand zu bezeugen. Langsam erholt er sich wieder. — Vgl. auch Appun, Ausland 1872, S. 684; Im Thurn a. a. O. S. 334.

[1] Serrasalmo sp. — Die messerscharfen Zähne dieses gefräßigen und gefährlichen Fisches werden von den Indianern zum Schneiden benutzt.

[2] Vgl. weiter unten.

[3] Bei manchen Stämmen ist auch der fertige Zauberarzt strengen Speiseverboten unterworfen. So darf er bei den Galibí gewisse Fische und Wildbret nicht essen, weil er sonst seine Kraft verlieren würde (Barrere a. a. O. S. 212). — Bei den Inselkaraiben mußte er von Zeit zu Zeit fasten (Rochefort a. a. O. S. 352). — Bei den Warran ist ihm das Fleisch größerer Tiere verboten, und er darf nur einheimische Tiere essen (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 173). — Von den Zauberärzten der Makuschi sagt derselbe Reisende (Bd. I, S. 423) sogar: „Eine Brühe aus Tabaksblättern ist im Beisein anderer sein Trank, ein Stückchen Cassadabrot seine Nahrung.“ — Noch zehn Monate lang muß sich der neue Zauberarzt des Fleisches der Vögel und anderer Tiere enthalten; nur ganz kleine Fische sind ihm erlaubt und ein wenig Cassava. Berauschende Getränke sind ihm verboten. Auch später darf er kein Fleisch und keine Speisen essen, die nicht einheimisch sind (Brett a. a. O. S. 362/363). — Vgl. auch Roth a. a. O. S. 328.

[4] Auf diese Helfer des Zauberarztes aus der Geisterwelt wird von verschiedenen Autoren hingewiesen: Bei den Inselkaraiben hatte nach Rochefort (a. a. O. S. 341) jeder Zauberarzt „seinen besonderen Gott, oder vielmehr seinen geheimen Teufel“, den er durch seinen Gesang und durch den Rauch seines Tabaks, der dem Geist sehr angenehm war, herbeirief, um den *Maboya* oder bösen Geist zu vertreiben. — Nach Barrere (a. a. O. S. 341) steht jeder Zauberarzt der Galibí mit einem bestimmten Geist (un Diable familier) in enger Gemeinschaft und kann durch seine Vermittlung alles erreichen, was er will. Er benutzt diesen Geist dazu, die bösen Geister zu verjagen, Krankheiten zu heilen oder auch denjenigen Krankheiten zu senden, an denen er sich rächen will. — Über das Verhältnis des Zauberarztes zu der Geisterwelt erhielt Coudreau (a. a. O. S. 208/209) von einem alten Zauberarzte der

auch die *Mauarí* sehr schlecht sind, so hilft ihnen der Totengeist nicht. „*Džilawó* z. B. hilft er nicht."

Andere Helfer der Zauberärzte sind gewisse Pflanzen, besonders der Baum *ayúg,* sein Bruder *ẹlīkauá* und sein ältester Bruder *mẹsẹ-yég;* ebenso der „Zimmetbaum" *maịpaimã.* Alle sind „Seelen von Bäumen", sehr stark und „gefährlich".

[Dadurch daß die Zauberarztnovizen Bestandteile dieser Pflanzen als Brechmittel zu sich nehmen, reinigen sie zugleich ihr Inneres und machen es geeignet, die Zauberkraft, die in den Pflanzen steckt, gewissermaßen

---

Rukuyenne (Ojana) genauere Angaben: „Bei allen ihren Handlungen bedienen sich die Zauberärzte der Hilfe irgendeines Geistes *(yolock).* Wie sie die Geister suchen, um sie zu töten, können sie ihnen auch Befehle geben. Der Zauberarzt, der der Herr der Krankheit ist, ist auch in einem gewissen Maß der Herr der Geister. Aber die Geister, um die es sich hier handelt, nennen sich ‚Zauberärzte' *(piayes),* wie die Zauberer selbst. Es gibt den ‚piaye-homme', und es gibt den ‚piaye-esprit'. — Jede Art Pflanze, Tier usw. hat ihren ‚esprit-piaye'. Es gibt den Hokko-Zanberarzt *(piaye-hocco),* den Wildschwein-Zauberarzt *(piaye-pakira),* den Maniok-Zauberarzt *(piaye-manioc).* Das ist der Geist der Maniok, der Wildschweine, der Hokko. Jeder Indianer wählt sich einen ‚esprit-piaye', einen einzigen. Wenn er z. B. den *‚piaye-maïpouri'* (Tapir-Zauberarzt) wählt, wird er niemals Tapirfleisch essen, denn der Tapir ist sein Zauberarzt, d. h. in diesem Falle sein Beschützer, sein Schutzengel. Die ‚esprits-piayes' sind von verschiedener Stärke. Es gibt ‚esprits-piayes' für die Indianer, die Weißen, die Neger, den Wald, die Flüsse. Die ‚esprits-piayes' verkehren nur mit den ‚hommes-piayes'. — Sie halten diese über eine Menge Dinge auf dem laufenden. — Man kann den ‚esprit-piaye' wechseln. — Durch die Vermittlung dieser ‚esprits-piayes', die sie einfach ihre ‚Zauberärzte' nennen, führen die irdischen Zauberärzte ihre Handlungen aus. Von ihnen haben sie ihre Macht. Die ‚esprits-piayes' wohnen im Himmel in einem großen Sippenhaus unter ihrem Häuptling, der sich *couloun* (Aasgeier) nennt nnd der den Indianern auf Erden den Regen schickt. — Die menschlichen Zauberärzte, die bei den Ruknyenne allein die Unsterblichkeit besitzen, fahren auch im Himmel fort, ihre Zauberkünste zu treiben und mit den ‚esprits-piayes' Beziehungen zu unterhalten." — Diese „esprits-piayes" entsprechen offenbar den Tier- und Pflanzengeistern, die im Glauben der Taulipáng und Arekuná als Helfer der irdischen Zauberärzte eine so große Rolle spielen. — Um dieselben überirdischen Wesen handelt es sich zweifellos, wenn Crevaux (a. a. O. S. 299) von dem „Jaguar-Zauberarzt, Affen-Zauberarzt, Schlangen-Zauberarzt" u. a. spricht, die dem irdischen Zauberarzte der Rukuyenne bei der Krankenkur Beistand leisten. — Bei den heutigen Pomeroon-Karaiben beginnt jede Krankenkur mit der Anrufung von vier guten Geistern, Freunden des Zauberarztes, die aus den Leibern früherer Medizinmänner kommen, also deren Seelen-Geister sind. Der Zauberarzt ruft den ersten Geist, dieser den zweiten und so fort. Sie sagen dem Zauberarzt, ob die Krankheit von einem anderen Geist oder einem anderen Zauberer oder einem Feinde gesandt ist. Einer dieser guten Geister führt den Namen *Mawari.* Unter den drei bösen Geistern, die Krankheit und Unglück senden, findet sich *Okoyumo,* die „Wassermutter" (Roth a. a. O. S. 349), wie ja auch bei den Taulipáng und Arekuná den Wassergeistern *Kẹyẹmẹ̃* und *Rató* Krankheiten und Unglücksfälle zugeschrieben werden (vgl. oben S. 176 ff.).

das die Pflanzen belebende Element, das der Indianer deshalb wohl auch mit dem Wort für „Seele“ zu erklären suchte, dauernd aufzunehmen. — Es ist derselbe Gedanke, der den Indianer bei der Pubertät der Jünglinge oder zur Jagd und zum Fischfang die mit Zaubermitteln getränkte Palmfaserschnur, der in der Sage *Piaį'mã* bei der Initiation der jungen Zauberärzte die zauberkräftige Haarschnur benutzen läßt[1].]

Ein weiterer Helfer des Zauberarztes ist die Pflanze *kaẓāpá*, ebenfalls eine „Pflanzenseele“, aber verwandelt in die „Keule des *ayúg*“ Die Pfeile dieser Pflanzengeister sind die Wespen *kamayuág*, mythische Tiere, deren Zauberkraft dem Jäger und Fischer Erfolg bringt[2]

Andere Helfer des Zauberarztes sind die Jaguare *tẹménulẹn, džilí'lu, pẹlẹké* und *témẹn*, die Hunde der verstorbenen Zauberärzte. — Es sind mythische Jaguare, die zum Teil auch in den Zaubersprüchen eine Rolle spielen[3].

Böse Zauberärzte bedienen sich böser Geister, um die Menschen zu schädigen. So sagte ein Zauberarzt in Koimélemong von dem berüchtigten *Džilawó*, seine Seele trenne sich, wenn er schlafe, vom Körper und beauftrage alle möglichen bösen Geister in Gestalt von Jaguaren, Riesenschlangen und anderen Tieren, den Leuten Böses zuzufügen[4].

Das innere Wesen einer Zauberkur, deren äußeren Verlauf ich oben geschildert habe, wurde mir von *Akúli* in allen Einzelheiten beschrieben. Ich gebe seine Erzählung hier wieder, wie sie von *Mayúluaípu* ins Portugiesische übersetzt wurde. — Die Krankenkur stellt eine Kraftprobe dar zwischen dem bösen Zauberarzt, der die Krankheit verursacht hat, und dem guten Zauberarzt, der sie heilen will; einen Kampf, der mit Hilfe von allen möglichen Geistern zwischen den beiden zauberischen Mächten ausgefochten wird und mit dem Sieg des guten Zauberarztes endet.

Wenn die Seele des Zauberarztes bei einer Krankenkur zum Lande der *Mauarí* gehen will, schneidet der Zauberarzt vorher von der Liane *kapẹyeñkumá(x)pẹ*, die einer Leiter ähnelt, einige Stücke ab. Diese werden von irgendeiner alten Frau zerstoßen und mit Wasser gemischt. Wenn sie damit fertig ist, verläßt sie das Haus. Der Zauberarzt trinkt die Mischung, bis er erbricht. Dadurch wird diese Liane [von der er getrunken hat][5] zu einer Leiter für

---

[1] Vgl. oben S. 122/123, 204.

[2] Vgl. oben S. 189.

[3] Vgl. „Zaubersprüche“, Nr. II.

Okoyumo, der böse Geist der Karaiben, hat die Gestalt einer riesigen Wasserschlange (Roth a. a. O. S. 243, 349).

[5] Die folgenden Erläuterungen in eckigen Klammern sind von mir zum besseren Verständnis hinzugefügt. K.-G.

ihn, um in das Land der *Mauarí* emporzuklettern[1]. Die Seele des guten Zauberarztes steigt nun die Leiter hinauf zum Hause der *Mauarí* und ruft die Seele des Kranken, die dort weilt. Die Leiter bleibt hängen, damit die Seele des Zauberarztes wieder auf Erden zurückkehren kann. Währenddessen kommt die Seele des bösen Zauberarztes [der die Krankheit hervorgerufen hat], um dem guten die Leiter und damit die Rückkehr abzuschneiden. Wenn ihr dies gelänge, würde die Seele des guten Zauberarztes nicht mehr in den Körper zurückkehren können, und er würde sterben. Die Pflanzenseelen *ayúg*, *ẹlĭkauá* u. a., die Helfer des guten Zauberarztes, wissen sofort, daß nun die Seele des bösen Zauberarztes kommt, die der Seele des Guten übel tun und die Leiter abschneiden will. Sie vereinigen sich sogleich in großer Zahl, von jeder Baumseele zehn, zu beiden Seiten der Leiter von unten bis oben. Die Seele des bösen Zauberarztes kommt von oben, wohin sie emporgestiegen ist, nachdem sie den Körper auf Erden verlassen hat; sie hat eine Keule, eine Art Messer, mit der sie die Leiter abzuschneiden sucht. Sobald sie den Arm erhebt, um mit ihrer Keule die Leiter oben durchzuhauen, packen sie die Helfer, die Pflanzenseelen, und werfen sie die Leiter hinab. Die weiter unten Stehenden fangen sie auf und werfen sie weiter hinab und so fort, bis sie auf den Boden fällt. Dort faßt sie der Jaguar. Ist die Seele schwach, so läßt er sie leben. Dann packen sie die *ayúg* und geben ihr vier Blätter des Baumes *tẹmaí'ya*, damit sie singt.

Ebenso versuchen die *Mauarí* zuerst die Seele des Zauberarztes, die zu ihnen kommt — auch die eines guten Zauberarztes —, ob sie stark oder schwach ist, vor allem, ob sie stärker oder schwächer ist als die Seele des bösen Zauberarztes, die sie vernichten will. Sie geben ihr Blätter des Baumes *tẹmaí'ya* in die Hand und befähigen sie dadurch erst zu singen, wie ein Zauberarzt bei der Krankenkur. Darauf singt die Seele, um die Geister anderer [verstorbener] Zauberärzte herbeizurufen. An dem Gesang erkennen die *Mauarí*, ob die Seele stark oder schwach ist in ihrer Zauberkraft. Ist sie schwächer als die Seele des bösen Zauberarztes, die jene zu vernichten sucht, so schlagen die *Mauarí* sie tot. Es hilft ihr auch nichts, wenn sie flieht. Die *Mauarí* kommen ihr überallhin nach und fassen sie doch. Bisweilen versteckt sie sich unter den Erdboden, unter Wasser, in ein Blatt,

[1] *Kapẹ́i*, der Mond, der nach der Sage, als er noch auf Erden weilte, ein böser Zauberarzt war, hat diese Liane geschaffen und ist zuerst an ihr zum Himmel gestiegen (vgl. Band II, S. 54). — Auch der Zauberarzt *Maịtχaúlẹ* ein Gehilfe der irdischen Zauberärzte, steigt in der Sage an dieser Leiter zum Himmel, um seinen Schwiegervater zu besuchen (vgl. Band II S. 85).

in einen Baum, in die Höhlung eines Baumes. Die *Mauarí* sprengen ihren Zufluchtsort und fassen sie, sie mag sich verbergen, wo sie nur will.

Wenn die *ayúg* die Seele des bösen Zauberarztes in ihre Gewalt gebracht haben, halten sie sie fest, damit sie nicht wieder die Leiter hinaufsteigen kann, und lassen sie singen. Dann kommt ein *Mauarí*, nimmt alle [zauberkräftigen] Blätter aus den Händen des Bösen[1] und steigt nach oben, um den Guten zu holen. Er sagt dort zu diesem: „Da unten ist ein Zauberarzt, der sich mit dir messen will.“ Darauf gibt er ihm zwei von den Blättern, behält selbst zwei Blätter und kehrt mit ihm auf die Erde zurück. Er dringt mit ihm unter die Erde in das Gebirge ein. Der Böse sitzt auf einem Schemel[2] an der Erde. Plötzlich zerplatzt die Erde unter ihm, und er fällt auf den Boden. Der Schemel fliegt weit weg, wird aber von den *Mauarí* wieder auf seinen Platz gestellt für den „Vater der *Mauarí*“, den guten Zauberarzt. — Die *Mauarí* nennen jeden guten Zauberarzt „Vater“. — Der Gute kommt nun durch das Loch auf die Oberfläche, um zu sehen, was der Böse von ihm will. Dieser hat sich wieder erhoben und hockt am Boden. Der Gute setzt sich auf den Schemel und fragt jenen: „Wo wohnst du?“ Dieser antwortet: „Ich wohne da und da.“ Er gibt den Ort an, wo er wirklich wohnt, und nennt seinen Namen. Der Gute kennt ihn. Er fragt ihn weiter: „Was willst du hier machen?“ Der Böse antwortet: „Ich komme ohne Absicht.“ Der Gute weiß aber, was jener will; er sagt darauf: „Nein, du kommst nicht ohne Absicht! Zeige, welchen Tabak du hast! Es gibt viele Arten Tabak.“ Da erscheint plötzlich Tabak in der Hand des Bösen. Dann sagt der Gute: „Zeige anderen Tabak! Zeige allen Tabak, den du hast!“ Da erscheint anderer Tabak in seiner Hand, dann wieder anderer, dann wieder anderer, im ganzen zehn Arten Tabak. Darauf sagt der Gute: „Laß mehr Tabak kommen! Ich will allen Tabak sehen, den du hast!“ Aber es kommt nichts mehr. Es kommen nur einige Geister von verstorbenen bösen Zauberärzten, um jenem zu helfen, aber sie sind nichts wert. Für gute Sachen sind sie schlecht, und nur für böse Sachen taugen sie etwas. — Dann fragt der Gute: „Ist das alles?“ Der Böse antwortet: „Ja!“ Darauf sagt jener: „Willst du mich sehen?“ Er zeigt dem Bösen nun allen seinen Tabak und alle Zaubersachen, die er hat, und die plötzlich und rasch nacheinander in seiner Hand erscheinen. Es ist ein ganzer Berg von Sachen, Tabak von sehr vielen Arten, ganz leichter bis zu ganz starkem, Tabak

---

[1] Der Einfachheit halber ist im folgenden statt „die Seele des bösen Zauberarztes“ und „die Seele des guten Zauberarztes“ meistens gesetzt „der Böse“ und „der Gute“, wie es auch der Indianer in seiner Erzählung tat.

[2] Niedriger Holzschemel in Gestalt eines Tieres, wie ihn die Zauberärzte haben.

mit ganz feinen Blättern bis zu Blättern von der Dicke eines Fingers, Tabak mit ganz kleinen Blättern bis zu Blättern von der Größe eines Bananenblattes. — Aller Tabak, den die Zauberärzte gebrauchen, ist versteckt durch die *Mauarí*, die den guten Zauberärzten davon geben, den bösen nicht. — Dann kommen, eingeladen von dem Guten, viele Geister und Seelen von verstorbenen und lebenden guten Zauberärzten. Es kommen auch viele *ayúg*, Genossen der guten Zauberärzte und der Seelen und Geister der lebenden und verstorbenen Zauberärzte. Dann kommt sehr viel Tabak der guten Zauberärzte. Es kommen sehr viele „Pfeile der *Mauarí*"[1]; das sind Kristalle, wie man sie am Roroíma findet. Dann kommen alle Blätter, die die Zauberärzte bei der Kur gebrauchen, ganz feine bis zu ganz dicken, ganz kleine bis zu ganz großen von der Größe eines Bananenblattes. Endlich kommen Waffen der *Mauarí*", Blitze von jeder Größe. Dann sagt der Gute zum Bösen: „Jetzt zeige deine Sachen!" Es kommen nun einige Sachen und Waffen des Bösen. Er hat nur wenige. Es kommen einige Blätter, einige Waffen, aber es reicht zu nichts. Darauf fordert die Seele des *ayúg* den Guten auf, zu zeigen, ob er Kraft habe. Dann ringen beide, der gute und der böse Zauberarzt, miteinander. Zuerst wirft der Gute den Bösen zu Boden. Die Seele des Bösen dringt in die Erde ein. Da schickt der Gute ihm einen *ayúg* nach. Der Böse läuft unter der Erde dahin, so rasch, wie er nur kann; *ayúg* läuft hinter ihm her und prügelt ihn[2]. Dann dringt die Seele des Bösen in einen Felsen ein; *ayúg* hinter ihm her. Der Böse fährt wieder heraus und dringt in einen Baum ein; *ayúg* immer hinter ihm her. Der Böse verbirgt sich unter dürren Blättern, um eine Stelle zu suchen, wo er entfliehen kann; *ayúg* immer hinter ihm her. Dann schickt der gute Zauberarzt, wenn sie zu lange wegbleiben, andere *ayúg* hinter ihnen her. Auch diese laufen dem Bösen nach, fassen ihn an beiden Armen und bringen ihn von der Höhe herab. Hier ist schon sehr starke Tabaksbrühe für ihn zurechtgemacht. Sie packen nun den bösen Zauberarzt mit Gewalt und schütten ihm den ganzen Tabaksaft durch die Nase. Dann fordert *ayúg* den Guten auf, mit dem Bösen zu streiten und zu ringen. Der Gute wirft den Bösen zu Boden. Darauf erhebt sich dieser und wirft den Guten zu Boden. Wenn er ihn auf den Boden drückt, verschwindet der Gute plötzlich und erscheint wieder über dem Bösen, den er nun zu Boden drückt. Dann verschwindet aber auch der Böse plötzlich unter seinen Händen und dringt in

[1] Auch die Wespen *kamayuág* sind „Pfeile der Pflanzengeister" *ayúg* u. a. Vgl. oben S. 211.

[2] Bei der Krankenkur des *Akáli* auf der Insel Maracá (vgl. oben S. 197 ff.) flieht *Rató*, die Wassermutter, vor *ayúg*.

den Körper eines seiner Gefährten ein. Darauf macht der Gute dieselbe Sache und dringt in den Körper eines seiner *ayúg* ein. Nun kämpfen diese beiden miteinander [d. h. die Seelen der beiden Zauberärzte, die in ihnen stecken]. Sie werfen sich gegenseitig zu Boden. Schließlich siegt der Gute und tötet den Bösen. Er wirft ihn zu Boden und schlägt auf ihn ein: „*bó(u)-bó(u)*“ Der Böse stirbt: „*ā* — — — — ↘“. — Alle Leute, die im Hause des Kranken sind, hören den Lärm[1] — Der gute Zauberarzt gibt nun seinem Hund, dem Jaguar, alle Blätter, die er hat. Dann singt dieser. Darauf packt der Jaguar den bösen Zauberarzt, lädt ihn auf seinen Rücken und trägt ihn in sein [des Jaguars] Haus. Man hört ihn: „*ę—ę—ę*“[2].

Wenn ein guter Zauberarzt die Seele eines bösen (z. B. des *Džilawó)* auf diese Weise tötet, so wird dessen Körper krank. Einige sterben dann, wenn sie nicht Zeit haben, sich mit Mitteln, die sie besitzen, wieder gesund zu machen[3].

Einen unheimlichen Ratgeber hat der Zauberarzt in *Kasána-pödolę,* dem „Vater des Königsgeiers“, der auch in der Sage als mächtiger Zauberarzt auftritt[4]. Es ist für den irdischen Zauberarzt sehr gefährlich, ihn zu besuchen. *Akúli* hat es mir erzählt:

Wenn der Zauberarzt [d. h. seine Seele] bei der Krankenkur zum Himmel fährt — der Tabak, den er trinkt, nimmt ihn sofort in die Höhe —, begegnet er unterhalb des Himmels einem Königsgeier. Dieser fliegt dicht hinter ihm her. Sie kommen durch den Eingang in den Himmel und gelangen zum Hause von *Kasána-pödolę.* Dieser bietet dem Zauberarzt Kaschirí von verfaulten Tieren und Menschen an. Der Zauberarzt trinkt nicht davon,

---

[1] Rochefort (a. a. O. S. 341/342) sagt von den Zauberkuren der Inselkaraiben: Wenn mehrere Zauberärzte zugleich ihre Götter herbeirufen, so schelten und zanken sich diese Götter untereinander, und es scheint, als schlügen sie sich.

[2] Wenn sich bei den heutigen Karaiben am Pomeroon eine Krankheit als hartnäckig erweist, so wird schließlich der „Tiger“ gerufen. Sobald man seine Stimme hört, kommt das Übel heraus, um schleunigst von ihm verschlungen zu werden. Wenn sich der Tiger erfolglos zeigt, so kann nichts mehr den Kranken retten (Roth a. a. O. S. 349).

[3] Wir haben oben gesehen, daß der Zauberarzt *Katára* den vermeintlichen *Džilawó,* einen Jaguar, anschoß, so daß *Džilawó* längere Zeit krank war (vgl. oben S. 201), und wie der Zauberarzt der Rukuyenne nach der Behandlung eines hoffnungslosen Kranken einen blutbedeckten Pfeil vorzeigte, mit dem er angeblich den bösen Geist zu Tode getroffen hatte (Crevaux a. a. O. S. 300).

[4] Vgl. oben S. 187 und Band II, S. 133/134, 209 ff. — Nach dem Glauben der Rukuyenne (Ojana) führt der Häuptling der „esprits-piayes“, der mächtigen Gehilfen der irdischen Zauberärzte, die im Himmel wohnen, den Namen *kulun* (vgl. oben S. 210, Fußnote). Es ist die Bezeichnung für einen Aasgeier mit weißem Kopf, den die Taulipáng und Arekuná *kulún* nennen.

sondern sein Gefährte, der Königsgeier, der immer dicht hinter ihm bleibt, so daß er von *Kasána-pōdolę* nicht gesehen werden kann, nimmt ihm die Kalabasse mit Kaschirí unter seinem Arm weg, trinkt sie aus und gibt sie ihm zurück, ohne daß *Kasána-pōdolę* etwas davon bemerkt. Sonst würde er den Zauberarzt töten. Dieser gibt die leere Kalabasse dem „Vater des Königsgeiers" zurück. *Kasána-pōdolę* fragt ihn, ob er noch mehr Kaschirí haben wolle. Der Zauberarzt antwortet: „Nein, es ist genug!" Dann kehrt er auf die Erde zurück. Sein Begleiter, der Königsgeier, hält sich immer dicht bei ihm, so daß er von *Kasána-pōdolę* nicht gesehen werden kann.

So besucht in der Sage der Zauberarzt *Maįtxaúlę* seinen Schwiegervater *Kasána-pōdolę* im Himmel und entgeht seiner Mordgier nur mit Hilfe freundlicher Tiere[1]

Auf diese Sage bezieht sich ein Gesang, den der Zauberarzt bei der Krankenkur singt, wenn *Maįtxaúlę* kommt, um ihm beizustehen[2].

Kanaimé: Das Wort hört man unzähligemal im Gespräch bei diesen und anderen Guayanastämmen. Wenn in einer Ansiedlung irgendeine schwere Krankheit die Gemüter erregt, wenn ein Mensch an einem schleichenden Übel, wie Schwindsucht, Wassersucht u. dgl., ohne äußere Ursache langsam dahinsiecht, wenn ein oder mehrere plötzliche Todesfälle die Hinterbliebenen in Schrecken setzen, stets ist es der Kanaimé[3], der das Unheil angerichtet hat[4].

Kanaimé kann eine bestimmte Person sein. Der Rächer für eine Kränkung, der Bluträcher, der sein Opfer oft jahrelang verfolgt, bis er sein Ziel erreicht[5], der heimliche Mörder, der besonders nachts umherschweift, irgendein schlechter Mensch, der andere mit seinen Zauberkünsten schädigt, sie alle „machen Kanaimé", wie sich der Indianer ausdrückt. — So ist der mehrfach erwähnte Taulipánghäuptling *Džilawó* weithin als Kanaimé be-

---

[1] Vgl. Band II, S. 81 ff.

[2] Ebenda S. 91, Fußnote 3.

[3] Ich habe das Wort in verschiedenen Karaibendialekten aufgezeichnet: Makuschí und Ingarikó: *kanaimę́;* Taulipáng: *kanaimę̄;* Purukotó: *kanaįmę̄.* Die Sapará und Wayumará gebrauchen das Wort in ihrer Sprache angeblich nicht; die ersteren sagen dafür: *ęlę̄pę̄sáṅ*, die letzteren: *ulęhę́džahę́.* — Die Brüder Schomburgk, Appun, Brett, Brown, Roth u. a. schreiben, offenbar mit englischer Schreibweise: *kanaima;* Im Thurn: *kenaima;* Coudreau: *canaémé.*

[4] Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 322. Im Thurn a. a. O. S. 330.

[5] Vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 158, 323/324; Bd. II, S. 497. — Brett a. a. O. S. 357/358. — Im Thurn a. a. O. S. 329/330.



1



2

1 Tanzfest am Rio Surumú: Makuschi, Wapischána und Taulipáng; links Tukúitänzer, rechts Parischerátänzer. 2 Parischerátanz am Roroima, Taulipáng.

rüchtigt. — „Einen Kanaimé zu töten ist eine gute Tat," sagt der Indianer, „und dem Menschen, der dies tut, geschieht nichts[1]."

Ganze Stämme können Kanaimé sein. Feindliche Nachbarstämme, Stämme, deren frühere Feindschaft sich im Laufe der Zeit in eine zweifelhafte Freundschaft verwandelt hat, werden offen oder heimlich als Kanaimé bezeichnet. Ein Stamm nennt immer den anderen so[2]. Die Yekuaná behaupten, bei den Arekuná, Taulipáng und Makuschí gebe es viele Kanaimé, in ihrem eigenen Stamm natürlich keinen einzigen. Bei den Makuschí und Taulipáng wiederum gelten die Ingarikó und Seregóng als schlimme Kanaimé. In der sog. „Maloka bonita", einem von Makuschí und Taulipáng bewohnten Dorf am Ostabhange des Mairarígebirges, hätten sich seinerzeit, so erzählte mir *Pitá*, einige Seregóng vom oberen Cotingo angesiedelt. Sie hätten aber „als Kanaimé" eine Anzahl Leute „ohne Grund" getötet (d. h. eine Anzahl plötzlicher Todesfälle wurde ihnen zur Last gelegt). Deshalb wollte der Häuptling Leute dieses Stammes in Koimélemong nicht haben. — Besonders die waldbewohnenden Ingarikó, die früheren Todfeinde der Taulipáng und Arekuná, sind bei ihren Nachbarn als Kanaimé gefürchtet. Dies kam unmittelbar vor und während unserer Reise zum Roroíma öfters zum Ausdruck. Nicht umsonst nennt die Sage den bösen Zauberer und Menschenfresser *Piai'mã* ihren Stammvater. Der Engländer, der kurz vor meiner Ankunft am Roroíma starb, sollte von den Ingarikó-Kanaimé vergiftet worden sein. — Auch nahe Sprachverwandtschaft schützt nicht vor diesem Vorwurf. Einige Unterhorden der Makuschí sind bei ihren westlichen Verwandten als Kanaimé verrufen. Die Monoikó, die mich im September 1911 nach Koimélemong begleiteten, wurden, als sie wieder abgezogen waren, als Kanaimé bezeichnet. Die Asepanggóng, wie die Makuschí des oberen Tacutú genannt werden, gelten als sehr gefährliche Kanaimé. „In ihrem

[1] Der Kanaima, d. h. der Rächer und heimliche Mörder, ist nach Rich. Schomburgk (I, 323/324) bei den Makuschí vogelfrei. Jeder Indianer hält es für seine Pflicht, ihn, sowie er ihm im Walde begegnet, zu töten.

[2] Die Akawoio stehen bei ihren Nachbarn im besonderen Ruf als Kenaima (Im Thurn a. a. O. S. 333). — Nach dem Glauben der Makuschí, Atorai, Wapischána ist stets der Arekuná-Kanaima die Ursache des Todes ihrer Stammesgenossen. Umgekehrt fürchten die Arekuná, ebenso wie die Wapischána, sich vor den Makuschí (Appun, Ausland 1869, S. 303, 304; 1871, S. 523). — Die Anwohner des oberen Rio Yauaperý, Rio Trombetas und der benachbarten Flüsse, die Cucoachis, Chiricumos, Caras, Paricotes u. a., sind bei ihren friedlichen Nachbarn als Kanaiméstämme gefürchtet (H. Coudreau, La France Équinoxiale, Bd. II, S. 235/236, 362). — Ebenso nennen die Pianakoto am Rio Cuminá und die Uayeué (Wayewé) am Mapuerá ihre feindlichen Nachbarn Kanaimé (O. Coudreau, Voyage au Cuminá, Paris 1901, S. 159 und Voyage à la Mapuerá, Paris 1903, S. 72).

Lande darf man nicht ausspucken", sagte *Mayúluaípu.* „Sie verschließen den Speichel in einer Bambusbüchse und machen eine Zauberei darüber, so daß der Betreffende sterben muß." — Die unheimlichsten Kanaimé sind die Pischaukó, weil sie heute offenbar nur noch in der Phantasie der Indianer bestehen. Jeder spricht von ihnen, aber, wenn man der Sache auf den Grund geht, so hat sie keiner gesehen. Drei kurz aufeinander folgende Todesfälle in Koimélemong wurden den Kanaimé dieses sagenhaften Stammes zugeschrieben.

„Bisweilen zieht der Kanaimé das Fell eines Jaguars über und schreckt damit die Leute, so daß sie krank werden und sterben." — So machen es die gefürchteten Pischaukó. „Sie töten nicht offen, sondern als Kanaimé des Nachts, in Felle von Jaguaren und Hirschen verkleidet[1]." Dies ist ein deutlicher Beweis dafür, daß der Kanaiméglaube eng zusammenhängt mit dem Glauben an die Macht des Zauberarztes, der sich durch Überstreifen des Felles in einen Jaguar verwandeln kann, um die Menschen zu schädigen[2].

In dem Begriff Kanaimé steckt auch für den Indianer noch viel Unbestimmtes[3]. „Der Kanaimé ist gar kein Mensch", so heißt es. Er geht nachts um und tötet Leute, nicht selten mit der kurzen, schweren, vierkantigen Keule, der alten Kriegskeule, die heute beim Tanz auf der Schulter getragen wird. „Er schlägt damit dem Menschen, dem er begegnet, alle Knochen entzwei, aber der Mensch stirbt davon nicht sofort, sondern geht nach Hause, abends aber bekommt er Fieber, und nach vier oder fünf

[1] Der Kanaima der Makuschi bekleidet sich mit einem Tierfell (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 324). — Der Kanaima malt sich rote Flecken auf die Haut, um zu zeigen, daß er sich nachts in einen Jaguar verwandeln und so sein Opfer erschlagen kann (Brett, Legends, S. 154). — Nach Im Thurn hat der Kenaima die Gabe, seine Seele in einen anderen Körper fahren zn lassen und sein Opfer in Tiergestalt zn verderben. Er kann ein Jaguar, eine Schlange, ein Stachelrochen, ein Vogel, ein Insekt oder etwas Ähnliches sein. — In der Gestalt von Würmern, Insekten und leblosen Gegenständen kann der Kenaima in den Körper eines Feindes dringen und ihm alle möglichen Schmerzen verursachen, bis er durch die Kunst des Zauberarztes entfernt wird (a. a. O. S. 332/333).

[2] Vgl. oben S. 200/201. — Ein Jaguar, der sich mit besonderer Kühnheit einem Menschen nähert, wird oft selbst in einem tapferen Jäger die Fnrcht wachrufen, es könnte ein Kanaimatiger sein, d. h. ein von einem Kanaima besessener Tiger. — Blutdürstige Menschen können ihre Seelen in Jaguare verwandeln (Brett, The Indian Tribes, S. 374).

[3] Rich. Schomburgk (I, 322) nennt ihn einen „Proteus ohne feste Gestalt und bestimmten Begriff". — Trotz seines langen Aufenthaltes unter den Makuschi ist es ihm nicht gelnngen, „eine klare Ansicht von diesem Kanaima zu gewinnen, da dieser nicht nur als böses, nnsichtbares, dämonisches Wesen, sondern anch in vielen Fällen als eine individuelle Persönlichkeit, immer aber als Rächer für bewußte oder nnbewußte Beleidigung erscheint. Wer und was Kanaima sei, konnten sie uns nie sagen, wohl aber erklärten sie jeden Todesfall für seine Wirkung, sein Tnn." — Vgl. anch Appnn, Ausland 1869, S. 303/304.

Tagen ist er tot." — „Der Kanaimé tötet nur einzelne Leute des Nachts auf dem Weg, nie aber mehrere zusammen."

Aus einem Bach in der Nähe von São Marcos tranken meine indianischen Begleiter kein Wasser, weil an seinem Ufer vor Jahren ein Makuschí auf unerklärliche Weise gestorben war. Man hatte ihn tot in der Hängematte gefunden. Angeblich war er einem Kanaimé begegnet.

So ist der Kanaimé immer der heimliche Feind, etwas Unvorhergesehenes, häufig Unerklärliches, Gespensterhaftes, vor dem man sich nicht schützen kann. Kanaimé ist für den Indianer sowohl das ihn bedrohende Unheil, als auch das eigene Gefühl der Rache, das plötzlich über ihn kommt, ihn ganz erfüllt und ihn zu unheilvoller Tat zwingt. Der Name bezieht sich ursprünglich wohl nur auf den wirklichen Rächer und sein Werk. Dann ist er auf jedes größere Übel übertragen worden; denn nach indianischer Auffassung kann man nie wissen, ob es nicht der Rache eines Feindes entsprungen ist. — Seine eigentliche Quelle hat der Kanaiméglaube in der Furcht, in der Furcht vor Rache, die einen jederzeit treffen kann, in der allgemeinen Furcht vor Krankheit und Tod. Begünstigt wird der Glaube noch dadurch, daß die Angstzustände, die sich bei beginnendem Fieber einstellen, alpdruckähnliche Sinnestäuschungen hervorrufen, die zu einer Personifizierung des Unheils beitragen. Das Gefühl des „Zerschlagenseins" bei schwerem Fieber wird von dem Indianer drastisch zum Ausdruck gebracht[1]

Zaubersprüche: Sie sind meines Wissens bisher aus Südamerika nicht bekannt geworden, und doch haben sie wohl die meisten Stämme[2].

[1] Alles auf den Kanaiméglauben Bezügliche hat Roth (a. a. O. S. 354 ff.) aus der Literatur zusammengestellt. — Vgl. besonders Brett a. a. O. S. 357—360; Im Thurn a. a. O. S. 328 ff.

[2] Curt Nimuendajú, den ich auf die Zaubersprüche aufmerksam machte, bevor er 1915 zu den Aparaí am Rio Parú ging, schrieb mir am 23. Oktober 1915 von diesen Indianern: „Eine große Rolle spielen Zaubersprüche, die manchmal wohl eine Viertelstunde lang sind und beim geringsten Anlaß (Sandflohoperation) angewendet werden, in Verbindung mit Anpusten, daß es nur so sprüht. Mir brachten die Indianer, als ich krank war, gelegentlich kleine Stücke Beijú (Maniokfladen), Fisch u. dgl., die sie vor meinen Augen in dieser Weise behandelt hatten und die ich unbedingt essen mußte." — Leider konnte der Forscher diese Frage nicht weiter verfolgen, da er in dem Dorf der Aparai schwer erkrankte und die Indianer kein Portugiesisch verstanden. — „Längere zusammenhängende Zaubersprüche gegen Krankheiten", schreibt mir Rafael Karsten (30. August 1920), „haben die Jibaros (in Ecuador) nicht, wohl aber kleinere Zauberformeln, die bei der Krankenbehandlung von den Zauberärzten rezitiert werden." — Ähnliche Zaubersprüche wie bei den Taulipáng finden wir bei den Hupa und Tscheroki in Nordamerika (Pliny Earle Goddard, Hupa texts. University of Calif. publications. Vol. I, Nr. 2, Berkeley 1904. S. 275 ff. — James Mooney The sacred formnlas of the Cherokees. Seventh Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1891. S. 301 ff.).

Sie fallen nur dem Fremden nicht auf, werden zu wenig beachtet, weil sie selten in voller Öffentlichkeit, sondern gewöhnlich in der Intimität der Familie gesprochen oder vielmehr gemurmelt werden. Auch gibt sie der Indianer nicht leicht dem Europäer preis, wahrscheinlich in der Furcht, die Zauberkraft abzuschwächen oder ganz zu verlieren.

Die Taulipáng haben zahlreiche Zaubersprüche, die nicht nur von besonders begnadeten Menschen, wie Zauberärzten, sondern von jedem mit Erfolg angewandt werden können, und zwar bei allen möglichen Gelegenheiten, gegen Wunden, Geschwüre, Schlangenbiß, Rochenstich, für und gegen Halsentzündung, Eiterpusteln, gegen Eingeweidewürmer, Brechdurchfall der Neugeborenen, zur Erschwerung und Erleichterung der Geburt, um Feinde zu Freunden zu machen usw.[1]

Die meisten dieser formelhaften Zaubersprüche gehen von einer kurzen mythischen Erzählung aus, die auf den Spruch hinleitet[2].

In perfider Gesinnung haben die Stammesheroen viele Leiden in die Welt gebracht zur Strafe für die Menschen, die ihnen nicht zu Willen waren, oder über die sie sich sonstwie geärgert hatten.

Bei der Heilung spielen hilfreiche Tiere und Pflanzen eine Rolle, besonders die verschiedenen Arten Pfeffer, oder auch Naturgewalten, wie Wind, Regen, Donner und Blitzstrahl.

Die Tiere, die zur Heilung angerufen werden, stehen zu der Krankheit in einer gewissen Beziehung: Um Geschwüre zu vertreiben, die nach dem Glauben der Indianer durch den Genuß des großen Wildbrets, des Tapirs, Hirsches, Wildschweins, entstehen, werden verschiedene Arten Jaguare angerufen, denn die Jaguare können die Geschwüre „schrecken“, wie die Indianer sagen, weil sie all dies Wildbret essen und doch nicht an Geschwüren leiden. Sie müssen also eine Zauberkraft besitzen, einen Zauberspruch kennen, der sie vor dem üblen Einfluß dieser Speise behütet, sie, wie wir sagen würden, immun dagegen macht. — Ebenso ist es mit den großen Fischen, deren Genuß den Eltern Neugeborener verboten ist, weil sonst das Kind Durchfall bekommen und sterben würde. Um diese verderbliche Wirkung aufzuheben, werden die verschiedenen Arten der Fischottern angerufen, die einen Zauber dagegen kennen müssen, weil sie von großen Fischen leben, ohne daß es ihren Kindern schadet. — Gegen Eingeweidewürmer werden zwei Hunde angerufen, weil die Hunde vielfach Würmer haben, ohne daß sie daran sterben. — Halsentzündung ist da-

[1] Vgl. Koch-Grünberg, Zaubersprüche der Taulipáng-Indianer, in: Archiv für Anthropologie. Neue Folge, Band XIII, Heft 4, S. 371 ff. Braunschweig 1915.

[2] Ähnlich wie bei den Merseburger Zaubersprüchen.

durch entstanden, daß die Stammesheroen dem Specht, der ihnen zu viel flötete, rauhe Blätter in seine Flöte, d. h. seine Kehle, warfen und ihn dadurch krank und heiser machten. Um diese Krankheit zu heilen, werden verschiedene Arten Affen angerufen, die doch den ganzen Tag und häufig auch des Nachts singen, ohne heiser zu werden, also ein Zaubermittel dagegen besitzen müssen. — Eiterpusteln, die besonders in der Übergangszeit zur Pubertät auftreten, sind ebenfalls durch die Stammesheroen hervorgerufen worden, die einem spröden Mädchen der Urzeit Fischeier ins Gesicht zauberten. — Diese und andere Krankheiten, z. B. Komplikationen bei der Geburt, die wiederum auf die üble Gesinnung der Stammesheroen zurückgehen, werden durch die personifizierten Winde und Regen und Pfeffer verschiedener Art geheilt, die auch in Wirklichkeit bei der Heilung als Waschungen mit lauwarmem Wasser und Bestreichen mit Pfeffer eine Rolle spielen. Die Regen werden nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit verschieden benannt, oder sie tragen je nach der Jahreszeit, in der sie fallen, verschiedene Namen nach Sternbildern. — Um Feinde auf friedlichem Wege unschädlich zu machen, werden Gürteltiere angerufen, weil das Gürteltier an sich eine komische Figur ist und besonders, wenn es sich aus Furcht vor einem feindlichen Angriff rasch zusammenrollt und den Kopf zwischen die Beine steckt, zum Lachen reizt. Ein lachender Feind aber ist nicht mehr gefährlich. Dieser Zauberspruch ist sicherlich uralt; er bewegt sich ganz in der Analogie des täglichen Lebens und hat mit Zauberei noch gar nichts zu tun.

Die in den Zaubersprüchen auftretenden Tiere sind in der Mehrzahl mythische Tiere, die zum Teil auch bei den Beschwörungen der Zauberärzte eine Rolle spielen.

Das „Mädchen der Vorfahren“, der „Jüngling der Vorfahren“, das „Mädchen der Savanne“, der „Jüngling der Erde“ sind gewissermaßen Prototypen ihrer Gattung, Urmenschen, die zum ersten Male an ihrem Leib die menschlichen Leiden empfinden, und denen „das Volk von heute, die Kinder“, d. h. ihre heutigen Nachkommen, gegenübergestellt werden, die den Zauberspruch zur Anwendung bringen sollen.

Es kommen Gleichnisse vor. Der „Jüngling der Erde“ (Spruch II), dem die Jagdtiere, wie Tapir, Hirsch, Wildschwein, „wilde Wunden“ machen, ist die Erde selbst, die von diesen Tieren aufgewühlt wird. Das „Mädchen des Flusses“ (Spruch X), das in Gebärnöten liegt, ist der Fluß selbst, in dem sich das Treibholz staut, bis die Winde und die Regen kommen und es weiterführen. Der Regen wird im Zauberspruch mit dem Fruchtwasser verglichen. Mit den Windstößen, die das Kind heraustreiben sollen, sind wahrscheinlich die Wehen gemeint.

Es gibt zwei Arten von Zaubersprüchen, böse und gute; böse, um einem anderen Krankheit anzuzaubern, gute, um einen von Krankheit zu befreien.

Die Zaubersprüche werden eintönig gesprochen und zeichnen sich durch zahlreiche wörtliche Wiederholungen bestimmter Formeln aus. Es ist offenbar uralter Besitz, der sich durch die Länge der Zeit ziemlich unverändert erhalten hat. Dies beweisen schon die vielen altertümlichen Formen und Redewendungen. Es sind Zaubermittel, die noch fern von irgendwelchem Seelen- oder Geisterglauben durchweg in der Analogie des täglichen Lebens wurzeln und daher zu den ältesten Vorstellungen gehören.

Von allen Sprüchen erhielt ich von meinem Gewährsmanne zunächst eine portugiesische Übertragung, die im folgenden, unter A, in wörtlicher Übersetzung wiedergegeben ist. Sie ist besonders deshalb wichtig, weil sie die mythische Einleitung enthält, die dem Urtext fehlt. Unter B findet sich von jedem Spruch der Urtext mit Interlinearübersetzung. Daneben steht die freiere Übersetzung. Unter C folgt die nähere Anweisung zur Anwendung des Spruches.

In Band IV sind diese Zaubersprüche mit Z zitiert; z. B. Z. I. 10, d. h. „Satz 10 des I. Zauberspruches“

I. *Ẕa'nodnẹtālimūlu,* Feindespruch
(Zauberspruch, um Feinde zu Freunden zu machen)

A.

Die Blitze wollten die Gürteltiere töten. Es war aber ein junger Mann im Hause der Blitze. Die Blitze sagten: „Morgen wollen wir die Gürteltiere töten!“ So sagten sie zu dem jungen Mann. Dieser war ein Freund der Gürteltiere. Er ging aus dem Haus der Blitze weg zu den Gürteltieren und erzählte es ihnen: „Die Blitze kommen, um euch zu töten.‘ Das Gürteltier sagte: „Gut, laß sie kommen! Ich werde sie lachen machen. Ich stecke meinen Kopf zwischen die Arme!“ Der Mann ging weg. Am anderen Morgen warteten die Gürteltiere. Sie sagten einen Zauberspruch: „Ich mache diese meine Feinde lachen, damit sie niemals sagen diese Worte. Ich mache ihr Herz schwach. Ich fasse alle ihre Waffen, damit sie niemals tapfer sind. Ich mache sie lachen mit dieser meiner Haut. Ich stecke meinen Kopf zwischen meine Arme. Ich bin *Pipẹza*! — Auch ich bin da! Ich fasse die Waffen dieser Feinde und mache ihr ganzes Herz schwach. Ich mache, daß sie fröhlich werden, damit sie niemals tapfer sind, mit diesem meinem Kopf selbst. — Dieses Volk von heute, diese Kinder[1], haben zu sagen

[1] D. h. die Kinder der Vorfahren, die heutigen Nachkommen.

diesen Spruch, wenn sie Feinde haben, damit diese niemals tapfer sind. Ich mache, daß sie alle lachen. Ich bin *Mulúimẹ̄!*" — Sie nahmen ein Stückchen Holz, das mit Urucú bemalt war, und bebliesen es. Dieses Holz bewegten sie nach der Richtung der Blitze hin und her. Da kam das Gewitter, der Sturm, die Blitze kamen. Als sie näher kamen, kamen die Gürteltiere aus ihrem Haus, um ihnen zu begegnen. Das eine hatte den Kopf zwischen die Arme gesteckt. Das andere hatte den Kopf umgedreht und auf den Rücken gelegt. Mit gekreuzten Armen und Beinen gingen sie auf die Blitze los. Alle Blitze mußten darüber sehr lachen und töteten nicht eines von den Gürteltieren. Sie blieben Freunde bis auf den heutigen Tag. Die Blitze gaben ihnen Regenwürmer zu essen; das Essen, das die Gürteltiere noch heute haben. Als die Blitze weggingen, sagten sie zu den Gürteltieren: „Wenn die Regenzeit anfängt, kommt aus eurem Haus, um Hirsche zu essen! Wir werden euch viele Hirsche geben[1]!"

B.

1. *U-y-ẹ̄zatónȭ ẹ́ku-sag wẹ́-pẹg* meiner Feinde bereit mich töten zu *tẹ̄sẹ tó(g)-ulápayi móka-za* seiend ihre Waffen ich ziehe weg	Meiner Feinde Waffen, wenn sie bereit sind, mich zu töten, ziehe ich weg.
2. *sakṍlo(x)-pẹ tóg ẹ́ku-sag ẹwáṅ* wild sie bereit Leib *piápan nẹpẹ́-za* schwach ich mache	Wenn sie wild sind, mache ich ihren Leib schwach.
3. *to(g)-ẹwá (ṅ-ẹ-) na(x)pẹ́ mẹlúṅ* ihres Herzens Kraft *tẹlẹ́ka-za* ich nehme weg	Ich nehme ihres Herzens Kraft.
4. *to-žílumpa-za* sie ich mache lachen.	Ich mache sie lachen.
5. *mẹlẹ́nana t-ẹzátoṅ-goṅ wakẹ-tẹ́* ebenso ihre Feinde abhalten *tẹ́ṅza- ẹ-goṅ-zaṅ aménaṅ-goṅ* (sie)machen wenn das Volk von heute *mulẹ-sáṅ n-ẹsátẹ-tẹ́m-be* Kinder haben zu sagen	Ebenso haben zu sagen das Volk von heute, die Kinder, wenn sie ihre Feinde abhalten wollen.

[1] Die „Hirsche" der Gürteltiere sind nach der Erklärung des Erzählers die Regenwürmer, die im Anfang der Regenzeit zahlreich aus der Erde kommen.

6. *yẹu̯lẹ́* *y-ẹ-s-ẹsătẹ-tẹ́m-be* mich haben zu rufen	Mich haben sie anzurufen.
7. *pipẹ́za* *piă-tẹ!* *Pipẹ́za* ich bin	Ich bin *Pipẹ́za*!
8. *Yẹu̯lẹ́-'na-lẹ-tẹ* Ich ja bin	Auch ich bin da!
9. *ẹnẹ́-toṅ* *zakōlo(x)-paṅ-goṅ* Tiere wilden *ẹ́ku-sag* *wẹ́-pẹg* bereit mich töten zu *u-y-akẹ́-pẹ-tẹ-pẹg* *tó(g)* mich schneiden wollen zu sie *piăpáṅ* *nẹpẹ́-za* schwach ich mache	Wenn die wilden Tiere bereit sind, mich zu töten, mich zu schneiden, ich mache sie schwach.
10. *to-ẹwána(x)pẹ-poi̯* *tó(g)-sakōlolẹ* ihrem Herzen von ihre Wildheit *paká'ma-za* ich werfe herab	Von ihren Herzen herab werfe ich ihre Wildheit.
11. *to(g)* *ží'lumpa-za* sie ich mache lachen	Ich mache sie lachen.
12. *to-ulăpayi* *ẹwopánẹpẹ-za* ihre Waffen ich halte auf	Ihre Waffen halte ich auf.
13. *mẹlẹ́naua* *t-ẹzătoṅ-goṅ* *ẹ́ku-sa(g)-pẹg* ebenso ihren Feinden bereit zu *aménaṅ-goṅ* *mulẹ-sáṅ* das Volk von heute Kinder *n-ẹsătẹ-tẹ́m-be* haben zu sagen	Ebenso haben zu sagen das Volk von heute, die Kinder, zu ihren Feinden, wenn sie (zu töten) bereit sind.
14. *yẹu̯lẹ́* *y-ẹ-s-ẹsătẹ-tẹ́m-be* mich haben sie zu rufen	Mich haben sie anzurufen.
15. *mulúimẹ̄* *piă-tẹ!* *Mulúimẹ̄* ich bin	Ich bin *Mulúimẹ̄*!

C.

„Diesen Spruch sagen die Leute sechsmal, wenn sie Feinde haben, um sie zu Freunden zu machen. Sie bewegen ein mit Urucú bemaltes und beblasenes Stäbchen in der Richtung, in der der Feind wohnt, hin und her und werfen es dann in dieser Richtung weg. Dann blasen sie in dieser Richtung. — Dadurch machen sie das Herz des Feindes schwach."

II. *Elę́g-ętalimn̈lu*, Spruch der Geschwüre
(Zauberspruch, um zu verhindern, daß das Wildbret dem, der es ißt, Geschwüre verursacht, und um diese Geschwüre zu heilen)

A.

„Die Geschwüre entstehen durch unser Essen. Die Jagdtiere, Tapir, Hirsch, Wildschwein, die die Erde aufwühlen, machen ‚wilde Wunden‘ dem Jüngling der Erde.“

[Diese Worte sollten wahrscheinlich, wie bei allen Zaubersprüchen, eine kleine Mythe einleiten, die mein Gewährsmann offenbar nicht mehr wußte, denn er fuhr gleich mit dem eigentlichen Zauberspruch fort:]

„Diese Speise, die ich gegessen habe, diese Jagdtiere, Wildschwein, Tapir, Hirsch, Agutí, Páca, Rindvieh, haben mich krank gemacht mit Geschwüren. Ich schrecke die Geschwüre mit diesen Pfeffern, *Tolotoloima, Kęlę́kęlę́lima, Pimīlokoíma, Nuápiu, Męlakitálima,* damit sie niemals schmerzen. Ich mache den Schmerz vergehen. Wie ich leide, so haben dieses Volk von heute, diese Kinder daran zu leiden, woran ich leide. Wenn sie leiden an diesen Geschwüren, haben sie zu sagen diesen Spruch, um den Schmerz vergehen zu machen. Ich bin *Wępę́men̈*[1]!“ — — —

[So geht der Spruch weiter, mit denselben Worten für jeden Jaguar.]

B.

1. *U-y-óg* *morǫ́nę(x)pę* meiner Speise Krankheit	Wenn mich durch meine Speise
u-y-ępo-zá-zau̯ *męsemǭnan̈* mich getroffen hat wenn dieser	Krankheit getroffen hat, wenn mich
pę́yin̈gę großen Wildschweins	die Krankheit dieser (Tiere) ge-
pakīla *wa̧ila* kleinen Wildschweins Tapirs	troffen hat, des großen Wildschweins,
kalīyau̯kę Waldhirsches	des kleinen Wildschweins, des Tapirs,
(u)sáli *akūli* kleinen Waldhirsches Agutí	des Waldhirsches[2], des kleinen
urána *walkin̈* Páca Savannenhirsches	Waldhirsches[3], des Agutí, der Páca,

[1] Schwarzer Jaguar; ein mythisches Tier.
[2] In Brasilien: „veado do matto“ genannt.
[3] In Brasilien: „veado capoeira“ genannt.

pāga *morō̓nę(x)pę-z̧a*
Rindviehs Krankheit
u-y-ępo-zá-z̧au̯ *męlę́*
mich getroffen hat, wenn diese
morōnę(x)pę *atánuṅ-za(g)-z̧a*
Krankheit auf mich geladen
u-y-áwęká-z̧au̯
mich weich macht wenn
i-tęlęká-z̧a *sę́nęg*
sie schrecke ich diesen
tolotoloíma-kę *kęlę̄kęlęlimā-kę*
Tolotoloíma mit Kelekelélima mit
pimīlokoíma-kę *nuápiu-kę*
Pimilokoíma mit Nuápiu mit
męlakitālimā-kę *męlę́*
Melakitálima mit dies
n-eká' nuṅga-tę́ṅ-bē-pęla
damit ich leide nicht

des Savannenhirsches, des Rindviehs, wenn diese Krankheit, die ich auf mich geladen habe, mein Fleisch erweicht, ich schrecke sie mit diesen (Pfeffern:) Tolotoloíma, Kelekelélima[1], Pimilokoíma, Nuápiu, Melakitálima, damit ich niemals daran leide.

2. *męlę́naua* *t-ó-goṅ* *molónę(x)pę*
ebenso ihrer Speisen Krankheit
t-ępō-za-goṅ-z̧au̯
ihnen begegnet ist wenn
amę́naṅ-goṅ *mūlę-sáṅ*
das Volk von heute Kinder
n-ęsátę-tę́m-be
haben zu sagen

Ebenso haben zu sagen das Volk von heute, die Kinder, wenn sie durch ihre Speisen Krankheit getroffen hat.

3. *męlę́naua* *i-tęlęka*
ebenso sie schrecken
tę́u̯za-nę-góṅ-z̧au̯ *tó(g)-sęleṅga*
(sie) machen wenn sie singen
tó-tęm-be
sie sollen

Ebenso haben sie ihren Spruch zu sagen, wenn sie sie schrecken wollen.

4. *yęu̯lę́* *y-ē-s-ęsátę-tęṅ-be-tę*
mich haben zu rufen

Mich haben sie anzurufen.

5. *wępę́męṅ* *piá-tę!*
schwarzer Jaguar ich bin

Ich bin der schwarze Jaguar!

6. *Yęu̯lę́-'na-lę-tę*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

[1] Sehr scharfer Pfeffer, genannt „pimenta canaemé."

7. *entána(x)-pę(g) molőnę(x)pę-za*
essen durch Krankheit
u-y-ępo-zá-zau̯ mẹlẹ́-za
mich getroffen hat wenn dies
u-y-ę̄ka'núnga-zau̯ mẹlẹ́
mich schmerzt wenn dies
tẹlẹ́ka-za sẹnẹ́g penaí'yi
ich schrecke diesen selben
tolotoloíma-kę pimílokoi̯ma-kę
Tolotoloíma mit Pimilokoíma mit

Wenn mich durch das Essen Krankheit getroffen hat, wenn ich daran leide, ich schrecke sie mit diesen selben (Pfeffern:) Tolotoloíma, Pimilokoíma.

8. *mōlońkunępẹ́-za*
ich vertreibe die Krankheit

Ich vertreibe die Krankheit.

9. *yẹu̯lẹ́ y-ē-s-ęsắtę-tẹ́m-be*
mich haben zu rufen

Mich haben sie anzurufen.

10. *wai̯lalíma*[1] *piắ-tę!*
Tapir-Jaguar ich bin

Ich bin der Tapir-Jaguar!

11. *Yęu̯lẹ́-'na-lę*
Ich ja

Auch ich (bin da)!

12. *entána(x)-pęg molőnę(x)pę-za*
essen durch Krankheit
u-y-ępo-zá-zau̯ mẹsẹmőnan
mich getroffen hat wenn dieser
wotoímā pẹ́yińgę
Jagdtiere großen Wildschweins
paktla wa̲íla
kleinen Wildschweins Tapirs
kalíyau̯kę (u) sáli
Waldhirsches kleinen Waldhirsches
akűli uróna waíkiń
Agutí Páca Savannenhirsches
páya morónę(x)pę-za
Rindviehs Krankheit
u-y-ę́po-zá-zau̯ mẹlẹ́
mich getroffen hat wenn diese
i-tẹ́lęká-za
sie ich schrecke

Wenn mich durch das Essen Krankheit getroffen hat, wenn mich die Krankheit dieser Jagdtiere getroffen hat, des großen Wildschweins, des kleinen Wildschweins, des Tapirs, des Waldhirsches, des kleinen Waldhirsches, des Agutí, der Páca, des Savannenhirsches, des Rindviehs, ich schrecke sie.

[1] *wai̯la* — Tapir, *-ima* Augmentativsuffix. — Mythischer Wasserjaguar, „größer als ein Tapir"; vgl. oben S. 188/189.

13. *mẹlẹ́naua t-ó-goṅ molṓnẹx(p)ẹ-ẕa*
ebenso ihrer Speisen Krankheit
t-au̯ẹ́ka-goṅ-[ẕau̯] [1]
sie weich macht [wenn]
amẹ́naṅ-goṅ mū́lẹ-saṅ
das Volk von heute Kinder
n-ẹsā́tẹ-tẹ́m-be
haben zu sagen.

14. *i-tẹ̄lẹka tẹ́u̯ẕa-nẹ-góṅ-ẕau̯*
sie schrecken (sie) machen wenn
yẹu̯lẹ́ y-ẹ-s-ẹsā́tẹ-tẹ́m-be
mich haben zu rufen

15. *tẹwīlẹṅ* [2] *piā́-tẹ!*
Puma ich bin

16. *Yẹu̯lẹ́'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

17. *u-y-óg morṓnẹ(x)pẹ-ẕa*
meiner Speise Krankheit
u-y-ẹ́po-ẕá-ẕau̯ mẹ́sẹmṓnaṅ
mich getroffen hat wenn dieser
pẹ́yiṅgẹ
großen Wildschweins
pakīla wạ́ila
kleinen Wildschweins Tapirs
kalīyau̯kẹ
Waldhirsches
(u)sā́li akū́li
kleinen Waldhirsches Agutí
urā́na waikiṅ
Páca Savannenhirsches
pā́ga morṓnẹ(x)pẹ-ẕa
Rindviehs Krankheit
u-y-āwẹkā́-ẕau̯ mẹlẹ́
mich weich macht wenn diese
i-tẹ̄lẹká-ẕa mẹlẹ́
sie ich schrecke dies

Ebenso haben zu sagen das Volk von heute, die Kinder, wenn ihrer Speisen Krankheit ihr Fleisch erweicht.

Mich haben sie anzurufen, wenn sie schrecken wollen.

Ich bin der Puma!

Auch ich bin da!

Wenn mich durch meine Speise Krankheit getroffen hat, wenn die Krankheit dieser (Tiere), des großen Wildschweins, des kleinen Wildschweins, des Tapirs, des Waldhirsches, des kleinen Waldhirsches, des Agutí, der Páca, des Savannenhirsches, des Rindviehs, mein Fleisch erweicht, ich schrecke sie, damit ich niemals daran leide, mit diesen

---

[1] *-ẕau̯* ist hier ergänzt.
[2] Mythischer Jaguar.

n-ęká' nuṅga-tę́n-bĕ-pęla *sęnę́y*
damit ich leide nicht diesen
tolotoloíma-kę *kęlękęlę́limã-kę*
Tolotoloíma mit Kelekelélima mit
pimílokoíma-kę *nuápiu-kę*
Pimilokoíma mit Nuápiu mit
męlakitálimã-kę
Melakitálima mit

(Pfeffern:) Tolotoloíma, Kelekelélima, Pimilokoíma, Nuápiu, Melakitálima.

18\. *męlę́naua t-ó-goṅ* *molṓnę(x)pę-za*
ebenso ihrer Speisen Krankheit
t-ępṓ-za-góṅ-zau̯
sie getroffen hat wenn
amę́naṅ-goṅ *mūlę-sáṅ*
das Volk von heute Kinder
n-ęsátę-y-ęka-tę́m-be
haben zu rufen meinen Namen

Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, meinen Namen zu rufen, wenn sie durch ihre Speisen Krankheit getroffen hat.

19\. *yęu̯lę́* *y-ē-s-ęsátę-tęṅ-be-tę*
mich haben zu rufen

Mich haben sie anzurufen.

20\. *tęmę́nulęṅ*[1] *piá-tę*
bunter Jaguar ich bin

Ich bin der bunte Jaguar!

21\. *Yęu̯lę́-'na-lę-tę!*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

22\. *u-y-óg* *morṓnę(x)pę-za*
meiner Speise Krankheit
u-y-ę́po-zá-zau̯ *męsęmṓnaṅ*
mich getroffen hat wenn dieser
pę́yiṅgę
großen Wildschweins
pakíla *wa̱ílo*
kleinen Wildschweins Tapirs
kaliyau̯kę
Waldhirsches
(u)sáli *akúli*
kleinen Waldhirsches Agutí
uróna *walkiṅ*
Páca Savannenhirsches

Wenn mich durch meine Speise Krankheit getroffen hat, wenn die Krankheit dieser (Tiere) mein Fleisch erweicht, des großen Wildschweins, des kleinen Wildschweins, des Tapirs, des Waldhirsches, des kleinen Waldhirsches, des Agutí, der Páca,

[1] Mythischer bunter Jaguar mit großer Fellzeichnung; gilt auch als Helfer des Zauberarztes; vgl. oben S. 211.

páġa *morǒnẹ(x)pẹ-ẓa*
Rindviehs Krankheit
u-y-ǎwẹkǎ-ẓau̯ *mẹlẹ́*
mich weich macht wenn dies
oalántẹ-nẹ́-lẹ *t-o-góṅ*
also ja ihrer Speisen
morǒnẹ(x)pẹ-ẓa *t-ẹpǒ-za-góṅ-ẓau̯*
Krankheit sie getroffen hat wenn
t-ẹ́'sekánuṅga-goṅ-ẓau̯
sie leiden wenn
aménaṅ-goṅ *mǘlẹ-sáṅ*
das Volk von heute Kinder
n-ẹsǎtẹ-tẹ́m-be
haben zu sagen

des Savannenhirsches, des Rindviehs, ebenso haben zu sagen das Volk von heute, die Kinder, wenn sie durch ihre Speisen Krankheit getroffen hat, wenn sie leiden.

23. *mẹlẹ́* *n-ẹkǎ'nunga-tẹṅ-bẹ́-pẹla*
dies damit sie leiden nicht
i-tẹ̄lẹká-ẓa *tolotoloíma-kẹ*
sie ich schrecke Tolotoloíma mit
kẹlẹkẹlẹ́limǎ-kẹ *pimǐlokoíma-kẹ*
Kelekelélima mit Pimilokoíma mit
nuǎpiu-kẹ *mẹlakitǎlimã-kẹ*
Nuápiu mit Melakitálima mit

Damit sie niemals daran leiden, schrecke ich sie mit (diesen Pfeffern): Tolotoloíma, Kelekelélima, Pimilokoíma, Nuápiu, Melakitálima.

24. *umpoi-winẹkẹi̯(d)*
Rücken aus heraus
tó-molǒnẹ(x)pẹ *pakǎ'mẹ-ẓa*
ihre Krankheit ich werfe

Aus dem Rücken heraus werfe ich ihre Krankheit.

25. *yẹu̯lẹ́* *y-e-s-esǎtẹ-tẹ́m-be*
mich haben zu rufen

Mich haben sie anzurufen.

26. *žilǐlu*[1] *pia-tẹ*
kleiner bunter Jaguar ich bin

Ich bin der kleine bunte Jaguar!

27. *Yẹu̯lẹ́-'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

28. *entaná(x)-pẹ(g)* *molǒnẹ(x)pẹ*
essen durch Krankheit
atǎnun-za(g)-ẓa
auf mich geladen

Wenn ich an Krankheit leide, die ich durch das Essen auf mich geladen

[1] oder *džilǐ'lu*, mythischer bunter Jaguar mit kleiner Fellzeichnung; gilt auch als Helfer des Zauberarztes; vgl. oben S. 211.

u-y-ẹ̄kanúṅga [-ẕaụ][1] *mẹsẹmṓnaṅ*
mich schmerzt [wenn] dieser
wotóimẹ̄ *molṓnẹ(x)pẹ-ẕa*
Jagdtiere Krankheit
u-y-ẹ̄katóṅ-ka-ẕaụ
meine Vernunft nimmt, wenn
i-tẹlẹká-ẕa
sie ich schrecke

habe, wenn dieser Jagdtiere Krankheit mir die Vernunft nimmt, ich schrecke sie.

29\. *i-mōlóṅkanẹpẹ́-ẕa*
sie ich vertreibe die Krankheit

Ich vertreibe die Krankheit.

30\. *yẹulẹ́* *y-e-s-esắtẹ-tẹü-bē-tẹ*
mich haben zu rufen

Mich haben sie anzurufen.

31\. *waịkinimã*[2] *pia-tẹ!*
roter Puma ich bin

Ich bin der rote Puma!

C.

Wenn jemand an Geschwüren leidet, so wird dieser Zauberspruch zweimal über zerriebenem Pfeffer — womöglich allen Arten Pfeffer, die in dem Spruch angegeben sind — und über dem Mingaú gesprochen, den der Kranke nachher trinkt. Darauf wird der Pfeffer beblasen und mit einem Baumwollebausch über die Geschwüre gestrichen. Dann sollen diese sofort vergehen. Schließlich wird der Mingaú beblasen und von dem Kranken getrunken.

„Wenn die Leute Tapir, Wildschwein, Hirsch usw. essen wollen, so wird dieser Spruch zunächst über Urucúfarbe gesprochen, die dann beblasen wird. Darauf bemalen sie sich damit das Gesicht und den ganzen Körper bis zu den Fußsohlen, damit sie keine Geschwüre bekommen. — Wenn sie ‚Veado Capoeira' essen wollen, den kleinen Waldhirsch ([*u*]*sắli*), der in seiner roten Farbe dem Puma gleicht[3], so sprechen sie nur den ‚Spruch des Puma' (*tẹwílẹṅ*) zweimal über dem Urucú und beblasen die Farbe, mit der sie sich dann bemalen. Darauf nehmen sie ein kleines Stück Fleisch von diesem Wildbret, bestreichen es mit beblasenem Pfeffer und essen es. Danach können sie nach Belieben (von diesem Wildbret) essen. —

[1] *-ẕaụ* ist hier ergänzt.

[2] Der Name ist zusammengesetzt aus *waịkín*, der Bezeichnung für den „Savannenhirsch", und dem Augmentativsuffix *-ima*. — Mythischer Wasserjaguar, „größer als ein Hirsch"; vgl. oben S. 188/189.

[3] Der gewöhnliche Puma heißt danach: (*u*)*sắliuala*, was wohl dasselbe bedeutet wie in der Lingoa geral *suasurána*, „falscher Hirsch"

Wenn sie ‚Veado Galheiro‘ (geweihten Hirsch, Savannenhirsch: *waịkïń*) essen wollen, sprechen sie den ‚Spruch des roten Puma‘ (*waịkïnimã*). — Wenn sie Tapir essen wollen, wird der ‚Spruch des Tapirjaguars‘ (*waịlalïma*) gesprochen. — Wenn sie Wildschwein essen wollen, wird der ‚Spruch des gefleckten Jaguars‘ (*tẹmḗnulẹń*) gesprochen. — Wenn sie all dies Wildbret gemischt essen wollen, so werden alle Sprüche nacheinander gesprochen.“ —

Dabei wird stets so verfahren, daß die Urucúfarbe neben dem Topf mit Wildbret steht, das schon mit besonders zubereitetem und beblasenem Pfeffer gemischt ist, so daß der betreffende Spruch über beiden Sachen zugleich gesprochen wird. Dann beblasen sie das Urucú und bemalen sich damit. Darauf beblasen sie die Speise und essen sie.

So gelten diese Sprüche zugleich zum Verhüten und zum Vertreiben der Geschwüre, die der Genuß des betreffenden Wildbrets erzeugt.

Eine andere Schutzmaßnahme gegen die bösen Einflüsse des Wildbrets ist die Geißelung.

Der Urgroßvater *Mayū́luaípus* ließ keinen seiner Angehörigen von schwerem Wildbret (Tapir, Hirsch, Wildschwein) essen, bevor er sie gegeißelt hatte: „Wenn ein Tapir erlegt war, versammelte er alle Leute. Er hatte eine Peitsche mit gedrehter Miritíschnur in der Hand. Der Kopf des Tapirs lag auf dem Boden. Dann peitschte der Alte alle Kinder heftig. Jedes erhielt einen Schlag. Jedes mußte vor den Kopf des Tapirs treten, erhielt den Schlag und konnte dann abtreten. Die Kinder schrien laut, denn der Schlag war sehr schmerzhaft. Nach den Kindern kamen die Jünglinge und jungen Mädchen an die Reihe. Sie erhielten mehr Schläge, von dem Bein bis zu der Schulter und von dem anderen Bein bis zur anderen Schulter. Darauf kamen die erwachsenen Männer und Frauen und endlich die alten Leute.“

Bei den Taulipáng am Majarý ist dieser Brauch verschwunden. In Koimélemong wurde die Geißelung noch im September 1911 von dem alten Schwiegervater des Häuptlings Pitá in der eben beschriebenen Weise ausgeführt, als man für die zahlreichen Festgäste einen Ochsen geschlachtet hatte. Auch bei den Yekuaná habe ich diesen Brauch beobachtet [1]. Stets ist der Älteste der Niederlassung der Ausübende.

Geißelung als Schutzmittel gegen Krankheiten findet auch bei anderer Gelegenheit statt, wie wir später sehen werden.

Bei den Taulipáng aßen früher nur die Alten Herz, Nieren und Zunge der Jagdtiere. Den jüngeren Leuten war dies verboten, weil man befürchtete,

[1] Vgl. Band I, S. 353.

daß bei diesen die betreffenden Körperteile dadurch angegriffen würden, wenn sie einmal erkrankten [1]. — Dieser Brauch verschwindet allmählich.

III. *Pió-ętalimúlu*, Spruch der Dornen
(Zauberspruch für und gegen Eiterpusteln, „Dornen im Gesicht“ [2])

A.

Es war einmal ein sehr schönes Mädchen unserer Vorfahren, *Piă'āmă'nēmō*. *Makunaíma* wollte sie heiraten, ebenso *Ma'nápę*, ebenso *Žigę́*. Was tat nun *Makunaíma*? Er ging hin, um sich zu ihr zu legen. Als er sich zu ihr legte, schlug ihn das Mädchen ins Gesicht und biß ihn in den Arm. Da ging *Makunaíma* weg. Das Mädchen wollte keinen von ihnen haben. — Da sagte *Makunaíma* zu *Ma'nápę*: „Ich bin ganz zerbissen von dem Mädchen der Vorfahren!“ *Ma'nápę* sagte: „Jetzt gehe ich hin, mein Bruder! Jetzt will ich es versuchen!“ Da sagte *Makunaíma*: „Sie will dich nicht!“ *Ma'nápę* antwortete: „Nein, sie will mich! Ich bin von ihr geliebt!“ *Ma'nápę* ging hin, um sich zu ihr zu legen. Er kam an ihre Hängematte und legte sich zu ihr. Da schlug ihn das Mädchen mit der Faust ins Gesicht und biß ihn. Da machte sich *Ma'nápę* fort zu seinem Bruder. Er sagte: „Ach, sie hat mich gebissen und mich arg geschlagen!“ *Makunaíma* sagte: „Habe ich es dir nicht gesagt, daß sie es dir geben würde?“ — Dann kam *Žigę́*. Er sagte: „Ich will mich zu ihr legen! Ich will es versuchen!“ Er ging hin und legte sich zu ihr. Das Mädchen schlug ihn ins Gesicht und biß ihn. Da kehrte *Žigę́* zurück und sagte zu seinen Brüdern, das Mädchen habe ihn geschlagen und gebissen. Da sagte *Makunaíma*: „Wir wollen machen, daß sie häßlich wird mit Dornen im Gesicht!“ Dann rief *Makunaíma* alle seine Brüder zusammen und sagte: „Ich bin *Makunaíma*! Ich mache, daß dieses Mädchen der Vorfahren häßlich wird, mit Eiern des *Padžídži* [3], mit Eiern des *Padžídžipṓdolę* [4], mit Eiern des *Alalęmá* [5], mit Eiern des *Kulútu* [6], mit Eiern des *Zandiá* [7], mit Eiern des *Waitaú* [8], mit Eiern des *Kęmę́ta* [9], mit Eiern des

[1] D. h. man befürchtete, daß sich die Krankheit dann auf diese Körperteile werfen würde.
[2] Eiterpusteln, wie sie häufig in der Übergangszeit zur Pubertät auftreten.
[3] Kleine Art Pirahiba, in Nordbrasilien „Filhote“ genannt: Bagrus sp.
[4] Große Pirahiba: Bagrus reticulatus.
[5] Caparari; Art Wels.
[6] Sorubim; Wels: Platystoma sp.
[7] Jandiá: Platystoma sp.
[8] Pacú: Myletes sp.
[9] Curimatá: Curimata sp.

Pazā[1], mit Eiern des *Oalápaid*[2], mit Eiern des *Arāuaná*[3], mit Eiern des *Ālaíd*[4], mit Eiern des *Aimalá*[5], mit Eiern des *Patắgai*[6], mit Eiern des *Kãmãgela*[7], mit Eiern des *Tukúluli*[8], mit Eiern des *Pṓlumaĩ*[9], mit Eiern des *Ālumag*[10], mit Eiern des *Kuáṅ*[11], mit Eiern des *Kána*[12], mit Eiern des *Wéimoroko*[13], mit Eiern des *Tí'mulu*[14], mit Eiern des *Latí*[15], mit Eiern des *Kanámu*[16]. Mit Eiern dieser Fische mache ich, daß sie häßlich wird mit Dornen im Gesicht. Ich verderbe sie, damit sie niemals wieder schön wird. — Das Volk von heute, die Kinder, haben zu sagen diese Worte. Sie haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn sie andere krank machen wollen. Ich bin *Makunaíma*!" — Da sagte *Ma'nápę*: „Ich auch! Ich bin *Ma'nápę*! Ich mache, daß dieses Mädchen der Vorfahren häßlich wird, mit Eiern [usw. wie vorher]. Mit Eiern dieser Fische mache ich, daß sie häßlich wird mit Dornen im Gesicht. Ich verderbe sie, damit sie niemals wieder schön wird. Das Volk von heute, die Kinder, haben zu sagen diese Worte. Sie haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn sie andere krank machen wollen. Ich bin *Ma'nápę*!" — Da sagte *Žigé*: „Ich auch! Ich bin *Žigé*! Ich mache, daß dieses Mädchen der Vorfahren häßlich wird, damit sie niemals wieder schön wird, mit Eiern [usw. wie vorher]. Ich mache, daß sie bleibt mit Dornen im Gesicht. Das Volk von heute, die Kinder, haben zu sagen diese Worte. Sie haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn sie andere krank machen wollen. Ich bin *Žigé*!" — Sie bliesen auf ihren Spiegel. Am anderen Tag kamen viele Dornen[17] aus ihrem Gesicht. Sie litt an diesen Dornen. Sie war ganz voll von diesen Dornen im Gesicht und am Körper.

[Soweit geht der erste Teil, der schlimme Zauberspruch, um einen

---

[1] Pirandira.
[2] Pirarucú: Sudis gigas.
[3] Arauaná, ein Savannenfisch.
[4] Piránha: Pygocentrus sp.
[5] Aimará: Hoplias macrophthalmus.
[6] Trahíra: Erythrinus Tareira.
[7] Tucunaré: Cichla sp.
[8] Großer Tucnnaré.
[9] Matrincham: Schmackhafter Schuppenfisch.
[10] Kleiner Fisch der Gebirgsbäche.
[11] Aracú: Corimbata sp.
[12] Kleiner Aracń.
[13] „Bnnter Aracń": Corimbata sp.
[14] Acará: Sciaena squamosissima.
[15] Kleiner weißer Lagunenfisch, ähnlich einer kleinen Piránha.
[16] Kleiner Fisch.
[17] Eiterpnsteln.

krank an Eiterpusteln zu machen. — Der folgende zweite Teil ist das Gegenmittel, um die Krankheit zu heilen.]

Da begegnete der Regen *Džiwidžiwigómbęlimę̄*[1] dem Mädchen der Vorfahren. Er fragte sie: „Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an Dornen, die gemacht wurden durch *Makunaíma,* gemacht durch *Ma'nápę* und *Žigé.* Das Volk von heute, die Kinder, haben daran zu leiden, woran ich leide, wenn andere sie krank gemacht haben!“ — Dann begegnete ihr *Malitęgómbęlimę̄*[2]. Er fragte sie: „Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an Dornen, die gemacht wurden durch *Makunaíma,* gemacht durch *Ma'nápę* und *Žigé.* Das Volk von heute, die Kinder, haben daran zu leiden, woran ich leide, wenn andere sie krank gemacht haben!“ — Dann begegnete ihr *Tamękáṅgombęlimę̄*[3]. Er fragte sie: Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an Dornen, die gemacht wurden durch *Makunaíma,* gemacht durch *Ma'nápę* und *Žigé.* Das Volk von heute, die Kinder, haben daran zu leiden, woran ich leide, wenn andere sie krank gemacht haben!“ — Dann begegnete ihr *Tamękáṅęságombęlimę̄*[4]. Er fragte sie: „Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an Dornen, die gemacht wurden durch *Makunaíma,* gemacht durch *Ma'nápę* und *Žigé.* Das Volk von heute, die Kinder, haben daran zu leiden, woran ich leide, wenn andere sie krank gemacht haben!“ — Dann begegnete ihr *Pęponóṅgombęlimę̄*[5]. Er fragte sie: „Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an Dornen, die gemacht wurden durch *Makunaíma,* gemacht durch *Ma'nápę* und *Žigé.* Das Volk von heute, die Kinder, haben daran zu leiden, woran ich leide, wenn andere sie krank gemacht haben!“ — Dann begegnete ihr *Pęmęīula*[6]. Er fragte sie: Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an Dornen, die gemacht wurden durch *Makunaíma,* gemacht durch *Ma'nápę* und *Žigé.* Das Volk von heute, die Kinder, haben daran zu leiden, woran ich leide, wenn andere sie krank gemacht haben!“ — Dann begegnete ihr *Mękákitalīmā*[7] Er fragte sie: Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an Dornen, die gemacht wurden durch *Makunaíma,* gemacht durch *Ma'nápę* und *Žigé.* Das

[1] „Regen des Schwälbchens“, eines Sternbildes; eigentlich *—goṅ-bęlimę̄,* aber ausgesprochen, angepaßt: *—gombęlimę̄. —goṅ* ist Pluralsuffix.

[2] „Regen des Skorpions“, *malítę,* eines Sternbildes.

[3] „Regen der Pleyaden“, *tamękáṅ.*

[4] „Regen des Körpers des *Tamękáṅ*“; Aldebarangruppe.

[5] Schwer zu übersetzen, etwa: „Regen des Hinterviertels (des *Tamękáṅ*)“, einiger Sterne im Orion: Bein und Beinstummel; vgl. Band II, S. 57.

[6] Grüner Pfeffer.

[7] Malaguetapfeffer, sehr scharf, mit kleinen Früchten.

Volk von heute, die Kinder, haben daran zu leiden, woran ich leide, wenn andere sie krank gemacht haben!" — Dann begegnete ihr *Pimilokoimẹ̄*[1]. Er fragte sie: „Was machst du da, Schwägerin?" Sie antwortete: „Ich leide an Dornen, die gemacht wurden durch *Makunaíma*, gemacht durch *Ma'nápẹ* und *Žigé*. Das Volk von heute, die Kinder, haben daran zu leiden, woran ich leide, wenn andere sie krank gemacht haben!" — Da sagten die Regen [nun kommt der eigentliche Zauberspruch zur Heilung des Übels]:

„Ich bin *Džiwidžiwigómbẹlimẹ̄*! Ich reinige das Angesicht des Mädchens der Vorfahren, damit sie niemals leidet an Dornen. Das Volk von heute, die Kinder, haben zu sagen diese Worte. Sie haben uns zu rufen bei unseren Namen. Ich bin *Džiwidžiwigómbẹlimẹ̄*! Mit meinem Wasser reinige ich ihr Antlitz. — Auch ich; ich bin *Malïtẹgómbẹlimẹ̄*! Ich reinige das Antlitz des Mädchens der Vorfahren, damit sie niemals leidet an diesen Dornen. Das Volk von heute, die Kinder, haben zu sagen diese Worte. Sie haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn andere sie krank gemacht haben, wenn sie leiden an diesen Dornen, um den Schmerz vergehen zu machen. Ich bin *Malïtẹgómbẹlimẹ̄*! — Auch ich; ich bin *Tamẹkáṅgombẹlimẹ̄*! Das Mädchen der Vorfahren litt an diesen Dornen, gemacht durch *Makunaíma, Ma'nápẹ* und *Žigé*. Ich reinige ihr Antlitz mit meinem Wasser. Das Volk von heute, die Kinder, haben zu sagen diese Worte. Sie haben uns zu rufen bei unseren Namen. Ich bin *Tamẹkáṅgombẹlimẹ̄*! — Ich mache den Schmerz vergehen, damit sie niemals leidet an den Dornen. Ich bin *Tamẹkáṅgombẹlimẹ̄*! — Auch ich; ich bin *Tamẹkáṅẹságombẹlimẹ̄*! Das Mädchen der Vorfahren litt an den Dornen, gemacht durch *Makunaíma, Ma'nápẹ* und *Žigé*. Ich reinige ihr Antlitz, damit sie niemals leidet an den Dornen. Ich mache den Schmerz vergehen. Das Volk von heute, die Kinder, haben zu sagen diese Worte. Sie haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn andere sie krank gemacht haben. Ich bin *Tamẹkáṅẹságombẹlimẹ̄*! — Auch ich; ich bin *Pẹponóṅgombẹlimẹ̄*! Ich reinige das Antlitz des Mädchens der Vorfahren, damit sie niemals leidet an den Dornen, gemacht durch *Makunaíma, Ma'nápẹ* und *Žigé*. Ich mache den Schmerz vergehen. Das Volk von heute, die Kinder, haben zu sagen diese Worte. Sie haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn andere sie krank gemacht haben. Ich bin *Pẹponóṅgombẹlimẹ̄*[2]!" —

Da sagten die Pfeffer:

„Auch ich! Das Mädchen der Vorfahren litt an den Dornen, die gemacht waren durch *Makunaíma, Ma'nápẹ* und *Žigé*. Ich schrecke diese Dornen,

---

[1] Runder roter Pfeffer.

[2] Es sind alles Winterregen, die, je nach dem Verschwinden der einzelnen Sternbilder im Westen, nach denen sie benannt sind, stärker oder schwächer auftreten.

damit sie niemals leidet an diesen Dornen. Das Volk von heute, die Kinder, haben zu sagen diese Worte. Sie haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn andere sie krank gemacht haben. Ich bin *Pęmę̃ĩula!* — Auch ich! Das Mädchen der Vorfahren litt an diesen Dornen, gemacht durch *Makunaíma*, *Ma'nápę*, *Žigé*. Ich schrecke diese Dornen, damit sie niemals leidet an diesen Dornen. Ich mache den Schmerz vergehen. Das Volk von heute, die Kinder, haben zu sagen diese Worte. Sie haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn andere sie krank gemacht haben. Ich bin *Męlákitalĩmã̃*! — Auch ich! Das Mädchen der Vorfahren litt an diesen Dornen, gemacht durch *Makunaíma*, *Ma'nápę*, *Žigé*. Ich schrecke diese Dornen, damit sie niemals leidet an diesen Dornen. Das Volk von heute, die Kinder, haben zu sagen diese Worte. Sie haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn andere sie krank gemacht haben. Ich bin *Pimilokoímę̃*!"

Da bewaffneten sich die Regen. Es fiel viel Regen. Sie stand draußen vor dem Haus. Der Regen badete sie und wusch alles ab. Dann kam der Pfeffer. Der Pfeffer sagte zu ihr, sie solle nicht schreien, sie solle ruhig bleiben. Als der Regen vorüber war, kam der Pfeffer hinterher. Der Pfeffer ging über das Gesicht und den ganzen Körper des Mädchens und verbrannte Gesicht und Körper. Das Mädchen litt unter dem brennenden Pfeffer. Dann ging der Regen von ihr weg. Auch der Pfeffer ging von ihr weg. Das Mädchen wurde gesund. Sie wurde wieder schön. Sie litt niemals mehr an den Dornen. —

Dieser Spruch blieb für uns Taulipáng bis heute.

B.

1. *Piǎ-baži*
das Mädchen der Vorfahren
ę'nęįlúmpa-zag
krank gemacht
ę'nęį-nę-gón-za makǔnaįmę
Tiere durch *Makǔnaįma*
má'napę žigę́ zamę̃-za
Ma'nápę Žigę́ Sippschaft
t-ę'nęįlúmpa-za(g) pęg
krank gemacht an
piǎ-baži
Mädchen der Vorfahren
s-ęka'núṅga [-zaų]
leidet [wenn]

Wenn das Mädchen der Vorfahren leidet, krank gemacht durch die Bestien, die Sippschaft *Makunaíma*, *Ma'nápę*, *Žigę́*, während sie leidet, krank gemacht mit Morokoíma-eiern, mit Filhoteeiern, mit Pirarucúeiern, mit Capararíeiern, mit

morokoímẹ̃ pomoĩ-kẹ padžídži
Morokoíma Eiern mit Filhote
pomoĩ-kẹ oalápaị pomoĩ-kẹ
Eiern mit Pirarucú Eiern mit
alálẹmã pomoĩ-kẹ kulútu
Caparari Eiern mit Sorubim
pomoĩ-kẹ waịtaú pomoĩ-kẹ
Eiern mit Pacú Eiern mit
pōlumaĩ pomoĩ-kẹ
Matrincham Eiern mit
t-ẹ̀'nẹịlúmpa-za(g) pẹg
krank gemacht an
y-ẹ-s-ẹkánuṅga-tana
sie leidet während
i-mōloṅka'nẹpẹị-ẓa
sie die Krankheit vertreibe ich
mẹ̄lẹ́ n-ẹka'nuṅga-tẹm-bẹ̃-pẹla
dies damit sie leidet nicht

Sorubímeiern, mit Pacúeiern, mit Matrinchámeiern, ich vertreibe die Krankheit, damit sie niemals daran leidet.

2. *mẹlẹ́nauá t-ẹ̀'nẹịlúmpa-za-góṅ-ẓaụ*
ebenso krank gemacht wenn
amẹ́naṅ-goṅ mū́lẹ-saṅ
das Volk von heute Kinder
n-ẹsā́tẹ-tẹ́m-bē
haben zu sagen

Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, zu sagen, wenn sie krank gemacht sind.

3. *džividživi-gómbẹlimẹ̃ piá-tẹ!*
Schwälbchens Regen ich bin

Ich bin der Regen des Schwälbchens!

4. *Yẹụlẹ́-'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

5. *t-ẹ̀'nẹịlúmpa-zag ẹ̀'nẹị-nẹ-góṅ-ẓa*
krank gemacht Tiere durch
makūnaímẹ̃-ẓãmẹ̃(g)
Makunaíma Sippschaft
mā'nápẹ-ẓa Žigẹ́-ẓa pẹ(g)
Ma'nápẹ durch *Žigẹ́* durch an
piá-baži
Mädchen der Vorfahren
s-ẹkā'núṅga-ẓaụ mẹsẹmōnaṅ
leidet wenn diesen

Wenn das Mädchen der Vorfahren leidet, krank gemacht durch die Bestien, die Sippschaft *Makunaíma, Ma'nápẹ Žigẹ́,* während sie leidet, krank gemacht (mit) diesen (Fisch-

molōkoímę̄ pomoī-kę padžídži
Morokoíma Eiern mit Filhote
pomoī-kę oalápai̯ pomoī-kę
Eiern mit Pirarucú Eiern mit
aláleṃā pomoī-kę kulútu
Capararí Eiern mit Sorubim
pomoī-kę wai̯taú pomoī-kę
Eiern mit Pacú Eiern mit
pōlumaī pomoī-kę
Matrincham Eiern mit
t-ę̄'nei̯lúmpa-za(g) pęg
krank gemacht an
y-ę̄-s-ękánuṅga-tana
sie leidet während
i-mṓloṅka'nępei̯-za
sie die Krankheit vertreibe ich
mẹlẹ́ n-ęka'nuṅga-tęm-bę̄́-pęla
dies damit sie leidet nicht

eiern) mit Morokoímaeiern, mit Filhoteeiern, mit Pirarucúeiern, mit Caparariéiern, mit Sorubím-eiern, mit Pacúeiern, mit Matrinchámeiern, ich vertreibe die Krankheit, damit sie niemals daran leidet.

6. *mẹlẹ́naná t-ę̄'nei̯lúmpa-za-góṅ-zau̯*
ebenso krank gemacht wenn
aménaṅ-goṅ mū́lę-saṅ
das Volk von heute Kinder
n-ęsátę-tẹ́m-bē
haben zu sagen

Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, zu sagen, wenn sie krank gemacht sind.

7. *malítę-gómbẹlimę̄ piá-te!*
Skorpion Regen ich bin

Ich bin der Regen des Skorpion!

8. *Yẹulẹ́-'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

9. *t-ę̄'nei̯lúmpa-zag ę̄'nei̯-nẹ-góṅ-za*
krank gemacht Tiere durch
makūnaímę̄-zāmę̄(g)
Makunaíma Sippschaft
mā'nápẹ-za žigẹ́-za pę̄(g)
Ma'nápẹ durch *Žigẹ́* durch an
piá-baži
Mädchen der Vorfahren
s-ękā'núṅga-zau̯ mẹsẹmṓnaṅ
leidet wenn diesen

Wenn das Mädchen der Vorfahren leidet, krank gemacht durch die Bestien, die Sippschaft *Makunaíma*, *Ma'nápẹ*, *Žigẹ́*, während sie leidet, krank gemacht (mit) diesen (Fisch-

molōkoímẹ̄ pomoĩ-kẹ padžídži
Morokoíma Eiern mit Filhote
pomoĩ-kẹ oalắpai̯ pomoĩ-kẹ
Eiern mit Pirarucú Eiern mit
alắlẹmã pomoĩ-kẹ kulū́tu
Caparari Eiern mit Sorubim
pomoĩ-kẹ wai̯taú pomoĩ-kẹ
Eiern mit Pacú Eiern mit
pōlumaĩ pomoĩ-kẹ
Matrincham Eiern mit
t-ẹ́'nẹi̯lúmpa-za(g) pẹ̄g
krank gemacht an
y-ẹ̄-s-ẹkắnuṅga-tana
sie leidet während
i-mṓloṅka nẹpẹi̯-ẓa
sie die Krankheit vertreibe ich
mẹlẹ́ n-ẹka'nuṅga-tẹm-bẹ́-pẹla
dies damit sie leidet nicht

eiern) mit Morokoímaeiern, mit Filhoteeiern, mit Pirarucúeiern, mit Capararíeiern, mit Sorubímeiern, mit Pacúeiern, mit Matrinchámeiern, ich vertreibe die Krankheit, damit sie niemals daran leidet.

10. *mẹlẹ́naué t-ẹ́'nẹi̯lúmpa-za-góṅ-ẓau̯*
ebenso krank gemacht wenn
aménaṅ-goṅ mū́lẹ-saṅ
das Volk von heute Kinder
n-ẹsắtẹ-tém-bē
haben zu sagen

Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, zu sagen, wenn sie krank gemacht sind.

11. *tamẹkắṅ-gombẹlimẹ̄ piắ-tẹ!*
Plejaden Regen ich bin

Ich bin der Regen der Plejaden!

12. *Yẹu̯lẹ́-'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

13. *t-ẹ́'nẹi̯lúmpa-zag ẹ́'nẹi̯-nẹ-góṅ-ẓa*
krank gemacht Tiere durch
makū́naímẹ̄-ẓāmẹ̄(g)
Makunaíma Sippschaft
ma'nápẹ-ẓa žigé-ẓa pẹ(g)
Ma'nápẹ durch *Žigé* durch an
piắ-baži
Mädchen der Vorfahren
s-ẹkắ'núṅga-ẓau̯ mẹsẹmṓnaṅ
leidet wenn diesen

Wenn das Mädchen der Vorfahren leidet, krank gemacht durch die Bestien, die Sippschaft *Makunaíma*, *Ma'nápẹ*, *Žigé*, während sie leidet, krank gemacht (mit) diesen

molōkolmę̄ *pomoĩ-kę* *padžɫdži*
Morokoíma Eiern mit Filhote
pomoĩ-kę *oalápai̯* *pomoĩ-kę*
Eiern mit Pirarucú Eiern mit
alálęmā *pomoĩ-kę* *kulñtu*
Cappararí Eiern mit Sorubim
pomoĩ-kę *wai̯taú* *pomoĩ-kę*
Eiern mit Pacú Eiern mit
pōlumaĩ *pomoĩ-kę*
Matrincham Eiern mit
t-ę̱'nei̯lúmpa-za(g) *pęg*
krank gemacht an
y-ē̦-s-ękā́nuṅga-tana
sie leidet während
i-mōloṅka'nępęi̯-z̭a
sie die Krankheit vertreibe ich
męlę́ *n-ęka'nuṅga-tęm-bę̄́-pęla*
dies damit sie leidet nicht

(Fischeiern) mit Morokoímaeiern, mit Filhóteeiern, mit Pirarucúeiern, mit Capararíeiern, mit Sorubímeiern, mit Pacúeiern, mit Matrincháeiern, ich vertreibe die Krankheit, damit sie niemals daran leidet.

14. *męlę́nanά* *t-ę̱'nei̯lúmpa-za-góṅ-z̭au̯*
ebenso krank gemacht wenn
amę̱́naṅ-goṅ *mñlę̱-saṅ*
das Volk von heute Kinder
n-ęsā́tę-tę́m-bē
haben zu sagen

Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, zu sagen, wenn sie krank gemacht sind.

15. *tamękaṅęsá-gombęlimę̄* *piā́-tę!*
Plejaden Körper Regen ich bin

Ich bin der Regen des Plejadenkörpers!

16. *Yęulę́-'na-lę-tę*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

17. *t-ę'nei̯lúmpa-zag* *ę'nei̯-nę-góṅ-z̭a*
krank gemacht Tiere durch
makūnaɫmę̄-z̭amę̄(g)
Makunaɫma Sippschaft
mā'nápę-z̭a *žigę́-z̭a* *pē̦(g)*
Ma'nápę durch *Žigę́* durch an
piā́-baži
Mädchen der Vorfahren
s-ękā'núṅga-z̭au̯ *męsęmṓnaṅ*
leidet wenn diesen

Wenn das Mädchen der Vorfahren leidet, krank gemacht durch die Bestien, die Sippschaft *Makunaɫma*, *Ma'nápę*, *Žigę́*, während sie leidet, krank gemacht (mit) diesen (Fisch-

molōkoímẹ̄ pomoĩ-kẹ padžídži
Morokoíma Eiern mit Filhote
pomoĩ-kẹ oalắpai̯ pomoĩ-kẹ
Eiern mit Pirarucú Eiern mit
alắlẹmã pomoĩ-kẹ kulútu
Caparari Eiern mit Sorubim
pomoĩ-kẹ wai̯taú pomoĩ-kẹ
Eiern mit Pacú Eiern mit
pōlumaĩ pomoĩ-kẹ
Matrincham Eiern mit
t-ẹ́'nẹi̯lúmpa-za(g) pẹ̄g
krank gemacht an
y-ẹ̄-s-ẹkắnuṅga-tana
sie leidet während
i-mốloṅka nẹpẹi̯-z̯a
sie die Krankheit vertreibe ich
mẹlẹ́ n-ẹka'nuṅga-tẹm-bẹ̄-pẹla
dies damit sie leidet nicht

eiern) mit Morokoímaeiern, mit Filhoteeiern, mit Pirarucúeiern, mit Capararíeiern, mit Sorubímeiern, mit Pacúeiern, mit Matrinchámeiern, ich vertreibe die Krankheit, damit sie niemals daran leidet.

18. *mẹlẹ́nauá t-ẹ́'nẹi̯lúmpa-za-góṅ-z̯au̯*
ebenso krank gemacht wenn
amẹ́naṅ-goṅ mū́lẹ-saṅ
das Volk von heute Kinder
n-ẹsắtẹ-tẹ́m-bē
haben zu sagen

Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, zu sagen, wenn sie krank gemacht sind.

19. *pẹponóṅ-gombẹlimẹ̄ piắ-tẹ!*
Hinterviertels Regen ich bin

Ich bin der Regen des Hinterviertels (der Plejaden)!

20. *piắ-baži*
das Mädchen der Vorfahren
s-ēka'nuṅgá
leidet

Das Mädchen der Vorfahren leidet.

21. *t-ẹ́'nẹi̯lúmpa-zag ẹ́'nẹi̯-nẹ-góṅ-z̯a*
krank gemacht Tiere durch
mẹlẹ̄́-pẹg y-ẹ-s-ekắ'nuṅga
daran sie leidet

Krank gemacht durch die Bestien, daran leidet sie.

22. *amẹ́naṅ-goṅ mūlẹ-sáṅ*
das Volk von heute Kinder
maĩmũ y-ẹua-tẹ́m-be
Stimme sollen erheben

Das Volk von heute, die Kinder, haben die Stimme zu erheben, wenn sie

t-ę́'nęįlúmpa-za-gón-zau̯
krank gemacht wenn
mę̨lę̨́-pę̨(g) t-ę-s-eka'nunga-gón-zau̯
daran sie leiden wenn

krank gemacht sind, wenn sie daran leiden.

23. *męlę̄ moloṅkánępę*
diese Krankheit vertreiben
tęuzá-nę-gón-zau̯
(sie) machen wenn
to-maīmũ y-ęua-tę́m-be
ihre Stimme sie sollen erheben

Wenn sie diese Krankheit vertreiben wollen, haben sie ihre Stimme zu erheben.

24. *i-tę́lęka-zo*
sie ich schrecke
piá-baži-poi̯
Mädchen der Vorfahren von herab
męlę́ n-ę̨kắ'nuṅga-tęm-bẽ́-pę̨la
dies damit sie leidet nicht

Ich schrecke sie von dem Mädchen der Vorfahren herab, damit sie niemals daran leidet.

25. *yęulę́ kín-mę-tę pęmęįyulá*
ich ja! bin der grüne Pfeffer
piá-tę!
ich bin

Ich, ja! Der grüne Pfeffer bin ich!

26. *Yęulę́-'no-lę-tę*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

27. *piắ-baži*
das Mädchen der Vorfahren
s-ēka'núṅga
leidet
t-ę'nęįlúmpa-zag ę̱'nęį-nę-gón-za
krank gemacht Tiere durch
makǘnaįmę̄-zomę̄(g)
Makunaíma Sippschaft
má'napę-za žigę́-za
Ma'nápę durch *Žigę́* durch

Das Mädchen der Vorfahren leidet, krank gemacht durch die Bestien, die Sippschaft *Makunaíma*, *Ma'nápę*, *Žigę́*.

28. *męsęmónan morṓkoįmũ̄ pomoī-kę̱*
diesen Morokoíma Eiern mit
t-ę̱'nęilúmpa-za(g) pę̄(g)
krank gemacht an

Wenn das Mädchen der Vorfahren leidet, krank gemacht mit diesen

piá-baži
das Mädchen der Vorfahren
s-ȩ̄kã'núñga-z̧au̧ mȩ̄lȩ́ tę̧lȩ̄ka-z̧a
leidet wenn dies ich schrecke

29. *mę̧lȩ́naua t-ȩ́'nei̧lúmpa-za-goñ*
ebenso krank gemacht
ȩ́'nei̧-nę-goñ-z̧a pȩ̄(g)
Tiere durch an
t-ę-s-eká'nuñga-góñ-z̧au̧
sie leiden wenn
amȩ́nañ-goñ mūlę-sáñ
das Volk von heute Kinder
n-ę̧sā̧tę-tȩ́m-be
haben zu sagen

30. *yę̧ulę-kíñ-mę-tę mę̧lakitā̧limã*
ich ja! bin Malagueta-Pfeffer
pia!
ich (bin)

31. *i-tȩ́-poi̧*
ihr von herab
mōloñkanę̧pȩ́-z̧a mę̧lę̧
die Krankheit vertreibe ich dies
n-ę̧ka'núñga-tę̧m-bȩ̄-pę̧la
damit sie leidet nicht

32. *Yę̧ulȩ́-'na-lę̧! t-ȩ́'nei̧lúmpa-zag*
Ich ja krank gemacht
ȩ́'nei̧-nę-góñ-z̧a
Tiere durch
makū́nai̧mȩ̄-z̧amȩ̄(g)
Makunaíma Sippschaft
mā́'napę-z̧a žigé-z̧a mę̧lȩ̄-pę̧g
Ma'nā́pę̧ durch *Žigé* durch daran
y-ȩ̄-s-ekā́'nuñga-z̧au̧ i-tȩ́-poi̧
sie leidet wenn ihr von herab
mōloñkánę̧pȩ̄-z̧a
die Krankheit vertreibe ich

33. *i-tę̧lę̧ká-z̧a*
sie ich schrecke

Morokoímaeiern, ich schrecke diese (Krankheit).

Ebenso haben zu sagen das Volk von heute, die Kinder, wenn sie leiden, krank gemacht durch die Bestien.

Ich, ja! Der Malagueta-Pfeffer bin ich!

Von ihr herab treibe ich die Krankheit, damit sie niemals daran leidet.

Auch ich! wenn sie daran leidet, krank gemacht durch die Bestien, die Sippschaft *Makunaíma*, *Ma'nā́pę̧*, *Zigé*, von ihr herab treibe ich die Krankheit.

Ich schrecke sie.

34. *mẹlẹ́nana t-ẹ'nẹị̈lúmpa-za-gón* ebenso krank gemacht *ẹ'nẹị̈-nẹ-góṅ-ẕa mẹlẹ̄́-pẹ(g)* Tiere durch daran *t-ẹ-s-ekā́'nuṅga-góṅ-ẕaụ* sie leiden wenn *amẹ́naṅ-goṅ mūlẹ-sáṅ* das Volk von heute Kinder *tṓ(g) n-ẹsā́tẹ-tẹ́m-be* sie haben zu sagen	Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, zu sagen, wenn sie leiden, krank gemacht durch die Bestien.
35. *mẹlẹ́ moloṅkánẹpẹ* diese Krankheit vertreiben *tẹụẕá-nẹ-goṅ-ẕaụ* (sie) machen wenn *tó-(ẹ)sē̂leṅga to-tẹm-be* sie singen sie sollen	Sie haben zu singen, wenn sie diese Krankheit vertreiben wollen.
36. *yẹụlẹ-kíṅ-mẹ-tẹ pimīlokoimẹ̄* ich ja! bin der runde Pfeffer *piá-tẹ!* ich bin	Ich, ja! Der runde Pfeffer bin ich!
37. *i-t-éṅbata ẹkaīlumpa-ẕa-* ihr Angesicht glatt machen *kíṅ-tẹ!* ich will	Ihr Gesicht mache ich glatt!
38. *i-kṻlaiṅtanẹ̄pẹ-ẕa!* sie ich mache gesund	Ich mache sie gesund!

C.

„Wenn jemand an diesen Dornen leidet, spricht man sechs- bis siebenmal den „Spruch der Regen“. Dann bebläst man lauwarmes Wasser und wäscht damit dem Kranken sechs- bis siebenmal Gesicht und Körper. Darauf spricht man sechs- bis siebenmal den „Spruch der Pfeffer“ und streicht den zerriebenen Pfeffer sechs- bis siebenmal über den kranken Körper.“

IV *Lotamá-ętalimúlu*, Spruch des Bauchwehs, auch „Spruch des Hundes" genannt

(Zauberspruch gegen Eingeweidewürmer, und für die Hinterbliebenen bei einem Todesfall, damit sie sich vor den Verwesungswürmern schützen[1])

A.

„Der Jüngling der Vorfahren litt an diesen Würmern. Ich werde reinigen seinen Bauch, damit er niemals leidet an Bauchweh. Ebenso haben dieses Volk von heute, diese Kinder, zu sprechen mit diesen Worten, um den Schmerz des Bauches vergehen zu machen. Ich bin *Sálo*[2]! — Auch ich bin da! Der Jüngling der Vorfahren litt an diesen Würmern. Ich werde reinigen seinen Bauch, damit er niemals leidet an Bauchweh. Ebenso haben dieses Volk von heute, diese Kinder, zu sprechen mit diesen Worten, um den Schmerz des Bauches vergehen zu machen. Ich bin *Pęlo*[3]!"

B.

1. *Motṓkoimā̃ nę̱-lótažíle̥(x)-pę̥* Der Wurm machte Bauchweh	Der Wurm machte Bauchweh.
2. *s-ēkā́'nuṅga-za̭u̯ mę̥lę̥́* er leidet wenn diese *moloṅkánę̥pę̥́-za̭ mę̥lę̥́* Krankheit vertreibe ich dies *nę̱-lótaži-tę̥m-bē-pę̥la* damit Bauchweh macht nicht	Wenn er daran leidet, ich vertreibe diese Krankheit, damit sie ihm niemals Bauchweh macht.
3. *motṓkoima solṓga-za̭ mę̥lę̥́* den Wurm ich werfe heraus dies *n-ekā̄'núṅga-tę̥m-bḗ-pę̥la* damit er leidet nicht	Ich werfe den Wurm heraus, auf daß er nicht mehr daran leidet.
4. *mę̥lę̥́naua tē̱-lotamā́-lę̥-za(g)-góṅ-za̭u̯* ebenso sie haben Bauchweh wenn	Ebenso haben das Volk von heute,

[1] Die Verwesungswürmer gehen nach dem Glauben der Taulipáng als Eingeweidewürmer in den Leib der Hinterbliebenen; vgl. oben S. 167.

[2] Name des großen Fischotters; bezeichnet hier einen mythischen Hund, der rotbraunes Fell wie dieser Fischotter hat.

[3] Mythischer Hund mit schwarzem Fell. Der Name ist offenbar das spanische pero Hund, und zugleich mit dem Tier selbst in der ersten Zeit der Entdeckung den Taulipáng überkommen. Der gewöhnliche Hund heißt bei ihnen *aimalága*.

amẹ́naṅ-goṅ *mūlẹ-sáṅ* das Volk von heute Kinder *n-ẹsátẹ-tẹ́m-be* haben zu sagen	die Kinder, zu sagen, wenn sie Bauchweh haben.
5. *yẹu̯lẹ-kíṅ-mẹ-tẹ* *sálo* *pia-tẹ!* ich ja bin *Sálo* ich bin	Ich, ja! *Sálo* bin ich!
6. *Yẹu̯lẹ́-'na-lẹ-tẹ!* Ich ja bin	Auch ich bin da!
7. *motṓku̱imā-ẕa* *nẹ̱-lótažílẹ(x)-pẹ* der Wurm machte Bauchweh *pia-moinẹ́lẹ* dem Jüngling der Vorfahren	Der Wurm machte Bauchweh dem Jüngling der Vorfahren. .
8. *mẹlẹ̄́-pẹg* *y-ē̱-s-ẹkā́'nuṅga-ẕau̯* daran er leidet wenn *mẹlẹ́* *solṓga-ẕa* dies ich werfe heraus	Wenn er daran leidet, ich werfe ihn heraus.
9. *i-lo'tá* *kai̯lúmpa-ẕa* seinen Bauch ich mache glatt	Seinen Bauch mache ich glatt.
10. *mẹlẹ̄́nana tẹ̱́-lo'tama-le-sa(g)-góṅ-ẕau̯* ebenso si̯e haben Bauchweh wenn *améṇaṅ-goṅ* *mulẹ̱-sáṅ* das Volk von heute Kinder *n-ẹsátẹ-tẹ́m-be* haben zu sagen	Ebenso haben zu sagen das Volk von heute, die Kinder, wenn sie Bauchweh haben.
11. *yẹu̯lẹ́-kíṅ-mẹ-tẹ* *pẹ́ẹlo* *pia-tẹ!* ich ja! bin *Péro* ich bin	Ich, ja! *Péro* bin ich!

C.

Wenn einer Bauchweh hat oder an Würmern leidet, wird dieser Zauberspruch fünfmal über dem Mingaú oder dem Kaschirí, das aus Maniokfladen bereitet ist, gesprochen und dann geblasen. Der Kranke darf keine größeren Jagdtiere (Vierfüßler: Tapir, Wildschwein, Hirsch usw.) essen und keine andere Art Kaschirí trinken. Vögel und Fische darf er essen. Aber alle diese Speisen müssen vorher besprochen und beblasen werden.

Derselbe Zauberspruch wird gesprochen von den Verwandten eines Verstorbenen einen Monat lang, um sich vor den Verwesungswürmern zu

schützen. Sie dürfen während dieser Zeit keine größeren Jagdtiere essen. Vögel und Fische sind ihnen erlaubt. Aber über alles, was sie essen und trinken, muß der Spruch gesprochen und dann geblasen werden[1].

V. *Seṅuoimẹ̃*, Spruch gegen Heiserkeit
(Zauberspruch für und gegen Halsentzündung und Heiserkeit)

A.

Es war einmal eine „Trompete des Spechts" *(toloṅgóṅuayi)*[2]. *Ma'nápẹ* begegnete ihr. Da sagte er zu seinem Bruder *Makunaíma*: „Laßt uns Blätter legen in die Trompete des Spechts, *kurăteké-ẓalẹ̃*[3], *uasáṅ-ẓalẹ̃, azaṅkai-ẓalẹ kaịualakuimẵ-ẓalẹ*[4], *uaẓaná-ẓalẹ, kaụẓamẵ-ẓalẹ*[5]!" Sie waren überdrüssig der Trompete, die *Toloṅgóṅ* den ganzen Tag blies. Da legten *Ma'nápẹ, Makunaíma, Anžikílaṅ* und *Wăkalámbẹ* diese Blätter in die Trompete des *Toloṅgóṅ*. Sie sagten:

„Das Volk von heute, die Kinder, haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn sie andere krank machen wollen. Sie haben zu nennen die Namen dieser Blätter, die wir gelegt haben in die Trompete des *Toloṅgóṅ*!"

Dann gingen sie weg. Da wurde *Toloṅgóṅuayi* krank von Wunden und Heiserkeit und konnte nicht schlucken.

[Soweit geht der erste Teil, der schlimme Zauberspruch, um einen krank an Halsentzündung und Heiserkeit zu machen. — Der folgende zweite Teil ist das Gegenmittel, um die Krankheit zu heilen.]

Toloṅgóṅuayi litt an dieser Wunde und konnte nichts essen. Da begegnete ihm der Affe *Zalẹgóṅ*[6] Er fragte ihn: „Was machst du da, Schwager?" Dieser antwortete: „Ich leide daran, was mir *Makunaíma* und *Ma'nápẹ* in meine Kehle gelegt haben. Das Volk von heute, die Kinder, haben daran zu leiden, woran ich leide!" — Dann begegnete ihm der Affe *Wẹlíli*[7]. Er

---

[1] Vgl. oben S. 168.

[2] So übersetzt. *-toloṅ* = Vogel; *-goṅ*, Pluralsuffix; *uáyi* = Trompete. *Toloṅgóṅuayi* ist im folgenden personifiziert.

[3] Blätter des Caimbébaumes: *kurăteké-yẹg.*

[4] Blätter des Zuckerrohrs.

[5] „Alle diese Blätter machen die Kehle heiser."

[6] „Macaco grande"; offenbar ein mythisches Tier. Der Name soll bezeichnen: „der Springer".

[7] „Kleiner Affe", angeblich: Macaco prego = Cebus fatuellus, der sonst den Namen *iwălẹká* führt; offenbar ein mythischer Vertreter dieser Art. *Wẹlíli* soll bezeichnen: „der den Baum herabsteigt"

fragte ihn: „Was machst du da, Schwager?“ *Tolońgóńuayi* antwortete: „Ich leide daran, was mir *Makunaíma* und *Ma'nápę* in meine Kehle gelegt haben. Das Volk von heute, die Kinder, haben daran zu leiden, woran ich leide!“ — Dann begegnete ihm der Affe *Imáęmutuń*[1]. Er fragte ihn: „Was machst du da, Schwager?“ *Tolońgóńuayi* antwortete: „Ich leide daran, was mir *Makunaíma* und *Ma'nápę* in meine Kehle gelegt haben. Das Volk von heute, die Kinder, haben daran zu leiden, woran ich leide!“

[Nun kommt der eigentliche Zauberspruch zur Heilung des Übels:]

Da sagte *Zalęgóń*: „Ich ziehe heraus alle Blätter, die *Makunaíma* und *Ma'nápę* hineingelegt haben in die Trompete des *Tolońgóń*, damit er niemals leidet an der Krankheit der Kehle. Ich mache, daß er gesund wird. Ich bin *Zalęgóń*!“ — Da sagte *Węlíli*: „Ich ziehe heraus alle Blätter, die *Makunaíma* und *Ma'nápę* hineingelegt haben in die Trompete des *Tolońgóń*, damit er niemals leidet an der Krankheit der Kehle. Ich mache, daß er gesund wird. Das Volk von heute, die Kinder, haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn sie leiden an der Krankheit der Kehle. Ich bin *Węlíli*!“ — Da sagte *Imaęmutúń*: „Auch ich ziehe heraus alle Blätter, die *Makunaíma* und *Ma'nápę* hineingelegt haben in die Trompete des *Tolońgóń*. Ich mache, daß er gesund wird, damit er niemals mehr leidet an der Krankheit der Kehle. Das Volk von heute, die Kinder, haben uns zu rufen bei unseren Namen, wenn sie leiden an der Krankheit der Kehle. Ich bin *Imaęmutúń*!“

„Dies blieb alles für uns bis heute. Wenn wir leiden an der Kehle, rufen wir sie bei ihren Namen.“

B.

1. *Toloń-góń uayí ę'nęilúmpa-zaíg)* Der Vögel Trompete krank gemacht *má'napę-zanę́-za* *Ma'nápę* Sippschaft durch *makúnaimę̄-za* *Makunaíma* durch *anžikílań-za wakalámbę-za* *Anžikílań* durch *Wakalámbę* durch	Der Vögel Trompete litt, krank gemacht durch die Sippschaft *Ma'nápę*, *Makunaíma*, *Anžikílań*, *Wakalámbę*.

[1] „Großer grauer Affe.“ Der Name soll bezeichnen: „weiß am Hals“. Offenbar ein mythischer Affe.

t-ẹ'nẹilúmpa-za(g) *pẹ(g)*
krank gemacht. an
toloṅ-góṅ *uayi* *s-ẹ'kánuṅga*
der Vögel Trompete litt

2. *aménaṅ-goṅ* *mulẹ-sáṅ*
das Volk von heute Kinder
s-ẹ'kánuṅga *piȧ-tẹ*
haben (daran) zu leiden

Das Volk von heute, die Kinder, haben (daran) zu leiden.

3. *y-ē̦-s-ekánuṅga-tana*
sie (daran) leiden während
sōlogá-za̦-tẹ
hinauswerfen ich werde
mẹlẹ́-pẹg *y-ē̦-s-ekánuṅga-tẹm-bĕ-pẹla*
daran damit sie leiden nicht

Während sie daran leiden, ich werde sie hinauswerfen, damit sie nicht mehr daran leiden.

4. *i-nẹpáṅga-za̦* *u-sukú-li-mē̦-kẹ*
sie ich mache kalt meinem Urin mit

Ich mache sie kalt mit meinem Urin.

5. *yẹulẹ́* *y-ẹ-s-ẹsăˊtẹ-tẹm-be-tẹ*
mich sie haben zu rufen

Mich haben sie anzurufen.

6. *zalẹgóṅ* *pia!*
Zalẹgóṅ ich bin

Ich bin *Zalẹgóṅ*!

7. *Yẹulẹ́-'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

8. *toloṅ-góṅ* *uayi*
Der Vögel Trompete
ẹ'nẹilúmpa-za(g) *mȧ'nápẹ-zām̦ẹ(g)*
krank gemacht *Ma'nápẹ* Sippschaft
makūnaimẹ-za̦ *anžikīlaṅ*
Makunaima durch *Anžikīlaṅ*
wākalámbẹ-zāmẹ́(g)
Wakalámbẹ Sippschaft
kurăˊtẹké-za̦lẹ-kẹ
Kuráteke Blättern mit
uasáṅ-za̦lẹ-kẹ
Uasáṅ Blättern mit
aza̦ṅkaíd-za̦lẹ-kẹ
Aza̦nkaíd Blättern mit
kaíuarakuimā-za̦lẹ-kẹ
Kaíuarakuimā Blättern mit

Wenn der Vögel Trompete leidet, krank gemacht durch die Sippschaft *Ma'nápẹ*, *Makunaima*, *Anžikīlan*, *Wakalámbẹ*, krank gemacht mit Kurátekeblättern, mit Uasáṅblättern, mit Aza̦ṅkaídblättern, mit Kaíuarakuimāblättern, mit Pelīžáblättern, mit Kauza̦mablättern,

pẹlīžá-zalẹ-kẹ Pelīžá Blättern mit *kauzamá-zalẹ-kẹ* Kauzamá Blättern mit *t-ẹ'nẹilúmpa-za(g) pẹg* krank gemacht an *ẹ̄'nẹi-uẹ-góṅ-za t-ẹ'nẹilúmpa-za(g)* Tiere durch krank gemacht *pẹg y-ẹ̄-s-ekáunṅga-zau* an sie leiden wenn *sōlogá-za-tẹ* hinauswerfen ich werde	krank gemacht durch die Bestien, ich werde sie hinauswerfen.
9. *i-mōloṅká'nẹpẹ̄i-za* sie die Krankheit vertreibe ich	Ich vertreibe die Krankheit.
10. *yẹulẹ́ y-ẹ̄-s-ẹsátẹ-tẹm-be-tẹ* mich sie haben zu rufen	Mich haben sie anzurufen.
11. *i'máẹmutnú pia!* *Imaẹmutnú* ich bin	Ich bin *Imaẹmutúṅ*!
12. *mẹlẹ́nana t-ẹ-s-ẹ̄'nẹilúmpa-za-góṅ-* ebenso krank gemacht *zau amẹ́naṅ-goṅ* wenn das Volk von heute *sẹ̄lẹ́ṅga-to-tẹm-be* singen sie sollen *mulẹ-sáṅ n-ẹsátẹ-tẹ́m-be* die Kinder haben zu sagen *mōloṅkánẹpẹ* Krankheit vertreiben *tẹuza-uẹ-góṅ-zau* (sie) machen wenn	Ebenso hat das Volk von heute zu singen, haben die Kinder zu sagen, wenn sie die Krankheit vertreiben wollen.

C.

Wenn jemand an Halsentzündung oder Heiserkeit leidet, wird dieser Spruch sechs- bis siebenmal über dem Mingaú gesprochen, der dann beblasen und dem Kranken zu trinken gegeben wird.

VI. *Džipálẹtālimúlu*, Spruch des Rochens (Zauberspruch gegen Rochenstich)

A.

Der Rochen war gemacht durch *Makunaíma*[1]. Der Jüngling unserer Vorfahren war gestochen von diesem Rochen. Er litt an dem Stich des Rochen. Der Jüngling des Zuckerrohrs begegnete ihm. Er fragte ihn: „Was machst du da, Schwager?“ Dieser antwortete: „Ich leide an dem Stich des Rochens, gemacht durch *Makunaíma*. Die Jünglinge von heute haben daran zu leiden, woran ich leide!“ — Da sagte der Jüngling des Zuckerrohrs: „Gut, ich will dir helfen. Ich nehme dieses Gift in mich auf wie mein Wasser[2]. Ich mische das Gift mit dem Wasser, das ich habe. Ich bin der Jüngling des Zuckerrohrs! Wenn die Jünglinge von heute gestochen werden von dem Rochen, wenn sie leiden an diesem Gift des Rochens, haben sie mich zu rufen bei meinem Namen, um vergehen zu machen den Schmerz von dem Stich des Rochens. Ich bin der Jüngling des Zuckerrohrs!“

„Er nahm in sich auf das Gift des Rochens wie sein Wasser, und dieses blieb süß bis auf den heutigen Tag. — Wenn einer heute von einem Rochen gestochen ist, saugt er Zuckerrohr, und der Schmerz vergeht[3].“

B.

1. *Makúnaịmã* *nẹkṓbẹ(x)-pẹ-ẓa* *Makunaíma* schuf	Makunaíma schuf (den Rochen).
2. *pia-moinẹlẹ* der Jüngling unserer Vorfahren *džípo-za(g)* *pẹg* gestochen an *y-ē̱-s-ekānúṅga-ẓaụ* er leidet wenn *i-mṓloṅkanẹpẹ-ẓa* sie die Krankheit vertreibe ich	Wenn der Jüngling unserer Vorfahren an dem Stiche leidet, ich vertreibe die Krankheit.
3. *džipā́lẹ-ẓa* *tẹ-žípo-za(g)*[4] Rochen von gestochen	Der Jüngling unserer Vorfahren leidet

[1] Vgl. Band II, S. 45: „Wie der Stachelrochen und die Giftschlange in die Welt kamen.“

[2] D. h. wie das Wasser, den Saft des Zuckerrohrs.

[3] Das hier zwischen Anführungszeichen Gesetzte ist die wörtliche Erläuterung des Erzählers *Mayúluaípu*.

[4] *tẹ* — Reflexivpronomen; bezieht sich auf *pia-moinẹlẹ*.

pę(g) *piā-moínęlę* an der Jüngling unserer Vorfahren *s-ēkā'nuṅga* leidet	an dem Stiche des Rochens.
4. *aptži-ya* *uyęukūlīmę-pē* ich fasse das Gift wie mein Wasser(?)	Ich fasse das Gift wie mein Wasser (?).
5. *męlę́nauá* *džipālę-za* ebenso Rochen von *tę-žípo-za(g)-góṅ-zau̯* [1] *mulę-sáṅ* gestochen wenn die Kinder *n-ęsātę-y-ęka-tę́m-be* haben zu rufen meinen Namen	Ebenso haben die Kinder meinen Namen zu rufen, wenn sie von dem Rochen gestochen sind.
6. *kaínia* *piá-tę!* der Jüngling des Zuckerrohrs ich bin	Ich bin der Jüngling des Zuckerrohrs!
7. *ę-mōloṅkanępę-tū-* sie die Krankheit vertreiben *zau̯* *t-ē-s-ekanúṅga-goṅ-* sie machen wenn sie leiden *zau̯* *tó(g)* *n-esātę-* wenn sie haben zu rufen *y-ęka-tę́m-be-tę* meinen Namen	Wenn sie leiden und die Krankheit vertreiben wollen, haben sie meinen Namen zu rufen.
8. *kaínia* *piá-tę!* der Jüngling des Zuckerrohrs ich bin	Ich bin der Jüngling des Zuckerrohrs!

C.

Wenn jemand vom Rochen gestochen ist, so muß dieser Spruch siebenmal über der Wunde gesprochen werden; dann vergeht der Schmerz bald. — Man wäscht die Wunde mit der Milch der Wasserpflanze *mukumúku-yęg*, aus deren Blatt *Makunaíma* den Rochen schuf[2]. Dann zerstößt man einen neuen Sproß dieser Pflanze, brät die Masse ein wenig, läßt sie kalt werden und bindet sie auf die Wunde.

---

[1] *tę* — Reflexivpronomen; bezieht sich auf *mulę-sáṅ*.

[2] Vgl. Band II, S. 45 und Taf. V und Taf. VI, Fig. 2. — Es ist eine Arum-Art, wahrscheinlich: Caladium arborescens, von den Brasilianern Aninga genannt; an den Ufern der Flüsse sehr häufig.

VII. *E̥kẹitalimúlu,* Spruch der Schlange (Zauberspruch gegen Schlangenbiß)

A.

1. *Makunaíma* machte ein Stück Liane als Schlange[1]. Das Mädchen unserer Vorfahren war gebissen von der Schlange, gemacht durch *Makunaíma.* Sie litt an dem Biß der Schlange. — Ich sammle das Gift der Schlange in meinem Blut, wie eine Jungfrau, damit es niemals schmerzt. Ich mache den Schmerz vergehen. Ich, ja! Das Mädchen von ihnen bin ich[2]!"

2. Das Mädchen unserer Vorfahren war gebissen von der Schlange, gemacht durch *Makunaíma*[1] Da begegnete sie einer Jungfrau. Diese fragte sie: „Was machst du da, Schwägerin?" Sie antwortete: „Ich bin von einer Schlange gebissen, gemacht durch *Makunaíma.* Ich leide an diesem Biß der Schlange. *Makunaíma* ließ mich versuchen die Spitze seines Giftpfeils. Die Leute von heute haben daran zu leiden, woran ich leide!" Da sagte die Jungfrau: „Ich mache den Schmerz vergehen. Die Leute von heute haben zu sagen meinen Namen, wenn sie von der Schlange gebissen sind. Wenn sie leiden an dem Biß der Schlange und sie sagen meinen Namen, so vergeht der Schmerz!"

B.

1. *Tẹzīnatẹ́ ẓapĩtẹ(x)pẹ ku-zá(g)* Liane Stück gemacht *makúnaịmã-ẓa ẹkẹ́i-pe̱* *Makunaíma* durch Schlange als	Ein Stück Liane (war) gemacht durch *Makunaíma* als Schlange.
2. *mã'lẹ piắ-baži* dieses Mädchen unserer Vorfahren *é̱kapẹ-zug ẹkẹ́i-ya-ẓaụ* gebissen Schlange von wenn *y-e̱-s-ẹkắnuńga-ẓaụ anũmẹ-ẓa* sie leidet wenn ich sammele *kaúnalẹ-zá(g)* Blut (?), bei der Menstruation (?) *kaụnapẹ-pe̱* Jungfrau wie	Wenn das Mädchen unserer Vorfahren leidet, gebissen von der Schlange, ich sammele das Blut wie eine Jungfrau bei der ersten Menstruation.

Vgl. Band II, S. 46. Nach der dort aufgezeichneten Mythe macht *Žigẹ́* die Schlange, um sich an seinem Bruder *Makunaíma* zu rächen.

[2] Ich erhielt die beiden Versionen zu verschiedenen Zeiten von demselben Gewährsmanne, *Mayúluaípu.* Die erste Version ist die fast wörtliche Übersetzung aus dem Urtext; doch fehlt bei ihr die mythische Einleitung, die sich bei der zweiten ausführlicheren Version findet.

3. *džimalę* *yęulę-kín-mę-tę* ? Ich, ja! Ich bin das Mädchen von
? ich ja bin
tó-baži *piá-tę!* ihnen!
ihr Mädchen ich bin

C.

Wenn jemand von einer Giftschlange gebissen ist, so wird dieser Spruch fünf- bis sechsmal über der Wunde gesprochen, die dann beblasen wird. Sowohl der Heiler wie der Kranke dürfen kein kaltes, sondern nur lauwarmes Wasser trinken. Wenn sie kaltes Wasser trinken, schmerzt die Wunde. — Wenn die Leute ein Mittel haben, sagen sie diesen Spruch und beblasen darauf zuerst das Mittel, dann die Wunde und legen und binden das Mittel auf die Wunde, z. B. die Blätter der Liane *pa'leurai*[1] oder Samen der niedrigen Pflanze *a'nępú*.

VIII. *Mulętalimúlu*, Spruch des Kindes, auch „Spruch des Fischotters" genannt

(Wenn ein Kind neugeboren ist, und die Eltern wollen Fische essen, so sagen sie diesen Zauberspruch, damit das Neugeborene nicht Bauchweh und Durchfall bekommt[2] und daran stirbt)

A.

Aúalępõka, der große Fischotter[3], hatte einen neugeborenen Sohn. Eine Woche nach der Geburt ging *Aúalępõka* fischen und fing zwei kleine Acará. Da begegneten ihm zwei *Asálęn*[4]. *Aúalępõka* nahm gerade ein Bad und wusch sich mit den Fischen[5]. Da fragten ihn die beiden *Asálęn*: „Was machst du da, Schwager?" *Aúalępõka* antwortete: „Ich komme vom Fischen für mein Kind, das neu (neugeboren) ist." Es gab viele Tucunaré an dem

[1] Von den Brasilianern mixió genannt; spielt als Zauberpflanze bei der Menstruation der jungen Mädchen und vor der Schwangerschaft eine Rolle; vgl. oben S. 131/132; dort als „niedrige Pflanze" angegeben.

[2] *Yę-wasúka námai*, „damit es keinen Durchfall bekommt", sagte der Erzähler.

[3] Geht nie in Banden, sondern stets ganz allein. Der Name wurde gedeutet: „Pfeilschütze der Mucúra" (Didelphys sp.).

[4] Kleiner als *Aúalępõka*; gehen stets nur zu zweien. Der Name soll bezeichnen: „die Zwei".

[5] „Wie wenn man sich mit Seife wäscht."

Platz. Die *Asålen̓* fragten ihn: „Warum tötest du nicht die Tucunaré, die hier sind?“ Er sagte: „Ich schieße nicht mit dem Pfeil, weil mein Kind neu (geboren) ist; damit das Kind keinen Durchfall bekommt.“ Da sagten die beiden: „Wie kommt es, daß wir neugeborene Kinder haben und töten große Fische, und niemals gibt es Durchfall? So, wie wir Fische töten, kannst du sie auch töten. Das schadet dem Kind nichts. Wenn wir große Fische getötet haben, Tucunaré, Pirandira, alle großen Fische, sagen wir einen Spruch, damit das Kind niemals Durchfall bekommt.“ — Als sie dies gesagt hatten, kamen andere Fischottern, *Kalí'nagon̓*[1]. Sie fragten *Aúalępōka*: „Warum tötest du nicht die Tucunaré, die hier sind?“ Er antwortete: „Ich schieße nicht mit dem Pfeil, weil mein Kind neu ist; damit das Kind keinen Durchfall bekommt.“ Da sagten die *Kalí'nagon̓*: „Wie kommt es, daß wir neugeborene Kinder haben und töten große Fische, und niemals gibt es Durchfall? So, wie wir Fische töten, kannst du sie auch töten. Das schadet dem Kind nichts. Wenn wir große Fische getötet haben, Tucunaré, Pirandira, alle großen Fische, sagen wir einen Spruch, damit das Kind niemals Durchfall bekommt.“ — Als sie dies gesagt hatten, kamen fünf Fischottern *Kalāsaiyenā*[2]. Sie fragten *Aúalępōka*: „Warum tötest du nicht die Tucunaré, die hier sind?“ Er antwortete: „Ich schieße nicht mit dem Pfeil, weil mein Kind neu ist; damit das Kind keinen Durchfall bekommt.“ Da sagten die *Kalāsaiyenā*: „Wie kommt es, daß wir neugeborene Kinder haben und töten große Fische, und niemals gibt es Durchfall? So, wie wir Fische töten, kannst du sie auch töten. Das schadet dem Kind nichts. Wenn wir große Fische getötet haben, Tucunaré, Pirandira, alle großen Fische, sagen wir einen Spruch, damit das Kind niemals Durchfall bekommt.“ — Als sie dies gesagt hatten, kamen viele kleine Fischottern *Džilílu*[3] Sie fragten *Aúalępōka*: „Warum tötest du nicht die Tucunaré, die hier sind?“ Er antwortete: „Ich schieße nicht mit dem Pfeil, weil mein Kind neu ist, damit das Kind keinen Durchfall bekommt.“ Da sagten die *Džilílu*: „Wie kommt es, daß wir neugeborene Kinder haben und töten große Fische, und niemals gibt es Durchfall? So, wie wir Fische töten, kannst du sie auch töten. Das schadet dem Kind nichts. Wenn wir große Fische getötet haben, Tucunaré, Pirandira, alle großen Fische, sagen wir einen Spruch, damit das Kind niemals Durchfall bekommt.“ — Da luden alle Fischottern *Aúalępōka* zum Fischefangen ein. Mitten im Fluß war ein

---

[1] Gehen immer in Banden, viele zusammen. Der Name soll zusammenhängen mit dem Stammesnamen *Kali'nā* (Kaliña, Galibí, Caribi, Caribisi).

[2] Der Name wurde gedeutet: „Jejú-Fresser“ — Jejú ist ein Fisch.

[3] Sehr kleine Fischottern.

schöner glatter Fels. *Aúalępŏka* sagte: „Gut, laßt uns Fische fangen!" Da sprangen sie ins Wasser und fingen sehr viele Fische aller Art, Tucunaré, Pirandira, Filhote, Sorubim, Matrincham, alle Fische. Dann legten sie die Fische auf den Felsen und sagten zu *Aúalępŏka*: „Jetzt laßt uns Fische essen, Schwager! Laßt uns alle anblasen, bevor wir sie essen! Blase du zuerst!" — Da sagte *Aúalępŏka*:

[Nun kommt der eigentliche Zauberspruch zur Heilung des Übels.]

„Ich esse diese Fische auf der Schüssel mit Salz und mit Pfeffer, aber niemals bekommt mein Sohn Durchfall. Durch diese Speise, die ich gegessen habe, erfaßt mich niemals Krankheit. Niemals bin ich beladen damit. Durch dieses (diesen Spruch) umschließe (umzingele) ich (die Krankheit). Dieses Volk von heute, diese Kinder, sie haben zu sagen diesen Spruch, wenn sie kleine Kinder bekommen haben; sie haben mich zu rufen bei meinem Namen, damit es niemals gibt Durchfall, Brechreiz und Kopfweh für ihre Kinder. Ich umschließe! *Aúalępŏka* bin ich! — Auch ich bin da! Trotz des neugeborenen Kindes esse ich diese Fische, auf die Schüssel gelegt mit Salz und mit Pfeffer. Deswegen habe ich sie gegessen. Niemals hat zu kommen Krankheit auf mein Kind, Durchfall, Brechreiz, Kopfweh! Ich werde mein Kind immer gesund sehen. Ebenso haben dieses Volk von heute, diese Kinder, zu sagen diese Worte, wenn sie große Fische essen. Sie haben zu singen mit denselben Worten, damit niemals kommt Krankheit auf ihre Kinder. Ich umschließe alle Krankheiten, damit niemals kommt Krankheit auf die Kinder. Ich bin *Asă'lęn!* — Auch ich bin da! Ich esse diese Fische mit diesem Pfeffer und diesem Salz. Mit diesem Pfeffer selbst schrecke ich die Krankheit, damit niemals bleibt die Krankheit; damit niemals kommt diese Krankheit auf meinen Sohn. Ebenso haben dieses Volk von heute, diese Kinder, zu sprechen, wenn sie Kinder bekommen haben, wenn sie Fische essen. Sie haben mich zu rufen bei meinem Namen; sie haben zu sagen diesen Spruch, damit es niemals Durchfall gibt für ihre Kinder. Ich schließe ein die Krankheit. Ich bin *Kalăsalyenă!* — Auch ich bin da! Ich esse alle Fische, Filhote, Pirarucú, Sorubím, Capararí, Jandiá, *Ęlękęyún*, Aimará, Pacú, Matrincham, Morokó, *Zaúę'yun*, Tucunaré, auf daß niemals komme Krankheit auf dieses Kind, Durchfall, Brechreiz, Kopfweh. Ich schließe ein! Ebenso haben dieses Volk von heute, diese Kinder, zu sagen diese Worte, wenn sie neugeborene Kinder haben, damit niemals kommt Krankheit auf ihre Kinder. Sie haben zu rufen meinen Namen! Sie haben zu sagen diesen Spruch! Ich bin *Kalĭ'nagon!* — Auch ich bin da! Ich esse diese Fische mit Salz und mit Pfeffer. Mit demselben Pfeffer schrecke ich die Krankheit, damit niemals kommt Krankheit auf mein Kind,

damit es niemals leidet an Durchfall, an Brechreiz, an Kopfweh. Deshalb haben auch dieses Volk von heute, diese Kinder, wenn sie neue (neugeborene) Kinder haben, zu sagen diese Worte, wenn sie Fische essen, damit niemals kommt Krankheit. Sie haben zu sagen diesen Spruch. Sie haben mich zu rufen bei meinem Namen. Ich schließe ein! Ich bin *Džilīlugoṅ*[1]!"

Dann aßen sie Fische, alle Fische, die auf dem Felsen lagen. Dann ging *Aúalępõka* nach Hause. Danach bekam sein Sohn niemals Durchfall.

Dieser Spruch blieb für uns, die Taulipáng, bis auf den heutigen Tag.

B.

1. *Masã́ u-mandží(g) tęsé*
neu mein Kind seiend
morokoímã-pęg entá'na
großen Fischen von ich esse

2. *sẽnę́(g) palãpęlĩmã-ponã́*
diesen Schüssel auf
moró-zamẽ(g) padžídži oalãpaíd
Fischen Filhote Pirarucú
kulūtú alãlęmã́ zandiá
Sorubim Capararí Jandiá[2]
ęlękęyúṅ aímala waítau
Ęlękęyúṅ Aimará Pacú
púlumaĩ mólõ'kó zaúę'yuṅ
Matrincham Morokó *Zaúę'yuṅ*
tukṹluli-pęg entá'nã
großen Tucunaré von ich esse
sẽnę́(g) palaú-tṹlęmũ sẽnę́(g)
diesem Meeressalz diesen
tolotoloíma pimilokoímã
Tolotoloíma Pimilokoíma
męlakitãlimã́ kęlękęlę́limã́
Melakitálima Kelekelélima
nuãpiṹlimã́ yúṅpalępę tésę
Nuapiúlima gepfeffert seiend
zamęíno-'na-lę sẽnę́g elé(g)
krankmachend! dieses Geschwür

Wenn mein Kind neugeboren ist, esse ich von großen Fischen.

Ich esse von diesen Fischen, die auf der Schüssel (liegen), dem Filhote, dem Pirarucú, dem Sorubím, dem Capararí, dem Jandiá, dem *Ęlękęyúṅ*, dem Aimará, dem Pacú, dem Matrinchám, dem Morokó, dem *Zaúę'yuṅ* dem großen Tucunaré, von diesem Meeressalz, von diesen (Pfeffern) Tolotoloíma, Pimilokoíma, Melakitálima, Kelekelélima, Nuapiúlima, die krankmachen,

[1] Im Urtext *Džilīli-goṅ*, wobei *-goṅ* Pluralendung ist.
[2] Platystoma spatula.

zamęlno kẚ'zaụaịg ęlẹ̄'nẹ̄
verursachend Kopfweh Ermüdung
púpaịto eṅkazịpamẹ̄ uluịnapánẹ̄
Kopf schwindelig Brechreiz
zamęlno pę(g) męlẹ́ morónę(x)pę
verursachend von diese Krankheit
atánuṅ - to(g) - tẹ́n - bẹ̄ - pęla
auf mich lade damit nicht
u-tő'na męlẹ́ morṓnę(x)pę
mich auf (?) diese Krankheit
n-epṓ-tęṅ-bḗ-pęla u-mandží-ponã
damit trifft nicht mein Kind auf
z̧ - atanúṅ - tęṅ - bḗ - pęla
ich lade damit nicht
3. *męlẹ́naua mãsá tę-mándži-goṅ*
ebenso neu ihre Kinder
tẹ́sę morõkoímã-pę(g)
seiend großen Fischen von
t-entána-góṅ-zaụ amẹ́naṅ-goṅ
sie essen wenn das Volk von heute
mulę-sáṅ n-esãtę-tẹ́m-bẽ
Kinder haben zu sagen
4. *yęụlẹ́ y-ẹ̄-s-esãtę-téṅ-bẽ*
mich (sie) haben zu rufen
5. *aụálępṓka pia-tẹ!*
Auálępṓka ich bin
6. *(O)á! Yęụlẹ́-'na-lę-tẹ!*
(O)á![1] Ich ja bin
7. *mãsá u-mándži(g) tẹ́se*
neu mein Kind seiend
morṓkoimã̄ ewóka-za(g) pẹg
großen Fischen gelegt von
entá'na palaú-tūlęmũ tolotoloímã,
ich esse Meeressalz Tolotoloíma
pimilokoímã męlakitálimã̄
Pimilokoíma Melakitálima
kęlękęlẹ̄́limã̄ nuãpiúlimã̄ yúṅpalępẹ̱
Kelekelélima Nuapiúlima gepfeffert

weil sie gepfeffert sind, die Geschwür verursachen, Kopfweh, Ermüdung, Schwindel, Brechreiz verursachen, damit ich niemals diese Krankheit auf mich lade, damit mich niemals diese Krankheit trifft, damit ich sie niemals auf mein Kind lade.

Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, zu sagen, wenn sie neugeborene Kinder haben und von großen Fischen essen.

Mich haben sie anzurufen.

Ich bin *Auálępóka*!

(O)á! Auch ich bin da!

Wenn mein Kind neugeboren ist, esse ich von großen Fischen, die (auf der Schüssel) liegen, (vom) Meeressalz (und den Pfeffern) Tolotoloíma, Pimilokoíma, Melakitálima, Kelekelé-

[1] Ruf des Fischotters, wenn er aus dem Wasser auftaucht.

tẽsẹ inẽmalẹpe tẽsẹ mẹlẹ
seiend gesalzen seiend diese
molónẹ(x)pẹ n-epō-tẹṅ-bẽ-pẹla
Krankheit damit trifft nicht
n-ẹkázaụážipẹ-tẹṅ-bẽ-pẹla
damit ich niemals Kopfweh habe
mẹlẹ́ molónẹ(x)pẹ
diese Krankheit
atắnun-to(g)-tẹṅ-bẽ-pẹla
damit ich auf mich lade nicht

8. *mẹlẽnaua mắsa tẹ-mándži-goṅ*
ebenso neu(geboren) ihre Kinder
tẽse t-entána-goṅ-zaụ
seiend sie essen wenn
amẹ́naṅ-goṅ mulẹ-sán
das Volk von heute Kinder
sẹlẹ́ṅga-tó-tẹm-bẽ
singen sie sollen

9. *yẹulẹ́ y-ē-s-esắtẹ-tẹ́ṅ-be*
mich (sie) haben zu rufen

10. *asá'lẹṅ piắ-tẹ!*
Asá'lẹṅ ich bin

11. *Yẹulẹ́-'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

12. *morōkoimã-pōnã sẹ́lẹṅga*
die großen Fische auf ich singe
palắpẹlĩmẹ̃-pōnã ewōka-sá(g)-goṅ-
Schüssel auf gelegt
pōnã mẹlẹ́ molonẹ(x)pẹ
auf diese Krankheit
atắnun-to(g)-tẹm-bẽ-pẹla
ich lade damit nicht
u-mandží-pōnã zamẹinõ
mein Kind auf krankmachend
inẽmalẽpẹ tẽsẹ luínapana
gesalzen seiend Brechreiz
zamẹinõ lótama(g)
verursachend Bauchweh

lima, Nuapiúlima, die gepfeffert und gesalzen sind, auf daß (mich) niemals diese Krankheit trifft, auf daß ich niemals Kopfweh habe, auf daß ich niemals diese Krankheit auf mich lade.

Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, zu singen, wenn sie neugeborene Kinder haben und (Fische) essen.

Mich haben sie anzurufen.

Ich bin *Asá'lẹṅ!*

Auch ich bin da!

Ich singe auf die großen Fische, die auf der Schüssel liegen, damit ich niemals diese Krankheit auf mein Kind lade, weil sie, gesalzen, Brechreiz verursachen (und) Bauchweh machen, damit diese (Krankheit) niemals (mein Kind) trifft.

zamęlnō *męlę́* *n-ępō-tęṅ-bē-* verursachend dies trifft damit *pęla* nicht	
13. *męlę́naua* *amę́naṅ-goṅ* ebenso das Volk von heute *mūlę-sáṅ* *n-ęsā́tę-tę́m-be* Kinder haben zu sagen	Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, zu sagen.
14. *yęu̯lę́* *y-ę̄-s-ęsā́tę-tę́m-be* mich (sie) haben zu rufen	Mich haben sie anzurufen.
15. *kalāsaiyená* *pia-tę* *Kalāsaiyenā* ich bin	Ich bin *Kalāsaiyenā*!
16. *u-mandžig* *n-ępo-tęṅ-bē-pęla* mein Kind trifft damit nicht *i-wakę-tę́-za* sie aufhalten ich gehe	Ich werde sie aufhalten, damit sie niemals mein Kind trifft.
17. *Yęu̯lę́-'na-lę-tę* Ich ja bin	Auch ich bin da!
18. *męlę́naua* *mā́sa* *tę-mandži-góṅ* ebenso neugeboren ihre Kinder *tęse* *t-entána-góṅ-zau̯* seiend sie essen wenn *amę́naṅ-goṅ* *mūlę-sáṅ* das Volk von heute Kinder *sę̄lę́ṅga-to-tęm-be* singen sie sollen	Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, zu singen, wenn sie neugeborene Kinder haben und (Fische) essen.
19. *męlę́* *molonę(x)pę* *n-ępō-tęṅ-be-pęla* diese Krankheit trifft damit nicht *u-mandží-pōnā* *palaú-tūlęmū* mein Kind auf Meeressalz *inę́malę̄pę* *tę́se* *entá'na* gesalzen seiend ich esse *morōkolmā-pę(g)* *sęnę́(g)* großen Fischen von diesen *tę-palápęltmę̄-pōnā* *ewu̯ka-sá(g)-* ihre Schüssel auf gelegt *goṅ-pę(g)* von	Damit diese Krankheit niemals mein Kind trifft, esse ich das scharfe Meeressalz (und) von diesen großen Fischen, die auf ihrer Schüssel liegen.

20. *mẹlẹ́ molṓnẹ(x)-pẹ*
diese Krankheit
n-ẹpṓ-tẹṅ-bē̆-pẹla i-wakẹ-tē̆-ẓa
trifft damit nicht sie aufhalten ich gehe

Damit diese Krankheit niemals (mein Kind) trifft, werde ich sie aufhalten.

21. *yẹulẹ́ y-ē-s-ẹsā̆tẹ-tẹ́m-be*
mich sie haben zu rufen

Mich haben sie anzurufen.

22. *kalí'na-goṅ pia-tẹ!*
Kalí'na-gon ich bin

Ich bin *Kalí'nagon*!

23. *Yẹulẹ́-'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

24. *mẹsẹmṓnaṅ morōkoímā̃*
diesen großen Fischen
tẹ-palapalímā̃-pōnā̃ ẹwōka-sá(g)-goṅ
ihre Schüssel auf gelegt
pẹg entá'na ẓamẹínẹ-goṅ-pẹ(g)
von ich esse krank machend von
mẹlẹ́ molṓnẹ(x)pẹ atā̆nuṅ-to(g)-
diese Krankheit ich lade
tẹm-bē̆-pẹla u-mandží-pōnā̃
damit nicht mein Kind auf

Ich esse von diesen großen Fischen, die auf ihrer Schüssel liegen (und) krank machen, auf daß ich niemals diese Krankheit auf mein Kind lade.

25. *mẹlẹ́naua mā̆sá tẹ-mándži-goṅ*
ebenso neugeboren ihre Kinder
tẹ̄se t-entána-góṅ-ẓaụ mẹsẹmṓnaṅ
seiend sie essen wenn dieser
morōkoímā̃-pẹg
großen Fischen von
amẹ́naṅ-goṅ mū̆lẹ-sáṅ
das Volk von heute Kinder
n-ẹsā̆tẹ-tẹ́m-be
haben zu sagen

Ebenso haben das Volk von heute, die Kinder, zu sagen, wenn sie neugeborene Kinder haben und von diesen großen Fischen essen.

26. *mẹlẹ́ molṓnẹ(x)pẹ n-ẹpṓ-tẹṅ-bē̆-pẹla*
diese Krankheit trifft damit nicht
i-wakẹ-tē̆-ẓa
sie aufhalten ich gehe

Damit diese Krankheit niemals (mein Kind) trifft, ich werde sie aufhalten.

27. *džilíli-goṅ piá-tẹ!*
Džilíligoṅ ich bin

Ich bin *Džilíligoṅ*!

C.

Eine Woche lang nach der Geburt dürfen die Eltern nur kleine Fische essen. Dann können sie wieder große Fische essen, wenn sie diesen Spruch siebenmal gesagt und über die Fische Salz und Pfeffer geblasen haben.

IX. *Mulętalimúlu*, Spruch des Kindes
(Zauberspruch zur Erleichterung der Geburt)

A.

Es war einmal ein Mädchen unserer Vorfahren, ein „Mädchen der Savanne“, die war schwanger und konnte nicht gebären. Da ging sie vor das Haus und traf den Blitzstrahl, den Wind und den Regen. Der Blitzstrahl fragte sie: „Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an dem Kinde, das nicht herauskommen kann.“ Da sagte der Blitzstrahl: „Gut, Schwägerin, ich will dir helfen. Ich will das Kind herausbringen. Aber erschrick nicht, wenn ich bewaffnet komme!“ — Dann fragte sie der Wind: „Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an dem Kinde, das nicht herauskommen kann.“ Da sagte der Wind: „Gut, Schwägerin, ich will dir helfen. Ich will das Kind herausbringen.“ — Dann sagte *Gombęltmę̄* (der feine Regen): „Ich will herausgehen wie Wasser des Kindes!“ — Dann sagte *Iwangombęltmę̄* (der dichte Regen): „Ich will herausgehen wie Wasser des Kindes!“ — Dann sagte *Pulúlimę̄* (der Platzregen): „Ich will herausgehen wie Wasser des Kindes!“ — Der Blitzstrahl sagte: „Erschrick nicht, wenn ich komme mit Donner und mit Regen!“ Dann gingen sie weit weg. Der Blitz ging zwischen die Wolken, und es kam starker Regen. Regen und Wind kamen nahe an die Frau heran und wirbelten viel Staub auf. Es regnete und windete über der Frau, die da litt. Der Blitzstrahl leuchtete auf und schlug mit der Keule, und es gab einen großen Krach, und sie gebar das Kind, ohne daß sie es fühlte. Sie wusch das Kind mit demselben Regen. — Dann sagte der Blitzstrahl: „Gut, Schwägerin, ich habe dir geholfen. Jetzt gehe ich weg. Wenn du wieder ein Kind bekommst, rufe meinen Namen! Dann kommt das Kind heraus.“ — Die Regen und der Wind sagten dasselbe. Dann ging der Blitzstrahl weg. Der Wind und die Regen gingen auch weg.

B.

1. *Yęulę́ y-ē-s-ęsáte-tęm-be-tę* Mich rufen soll	Mich hat anzurufen das Mädchen der

lẹmóṅ-baži
das Mädchen der Savanne
s-ēka'núṅga-ẓau̯
leidet wenn

Savanne, wenn sie leidet.

2. *tē-lẹmẹ́ apētapẹ́-za(g)-pẹg*
ihrem Sohn festsitzend an
y-ē-s-ekănuṅga-ẓau̯
sie leidet wenn
păkama-ẓa-tẹ
hinauswerfen ich gehe

Wenn sie leidet an ihrem Sohne, der festsitzt, ich werde ihn hinauswerfen.

3. *yẹu̯lẹ́ y-ē-s-ẹsătẹ-tẹ́m-be*
mich sie soll anrufen

Mich hat sie anzurufen.

4. *tẹlĭmẹ̃ piă-tẹ!*
Blitzstrahl ich bin

Ich bin der Blitzstrahl!

5. *gombẹlĭmẹ̃*
der feine Regen
i-pălu-pẹ-tẹ
sein Wasser wie (ich) bin

Der feine Regen wie sein Wasser bin ich!

6. *Yẹu̯lẹ́-'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

7. *lẹmóṅ-baži*
das Mädchen der Savanne
s-ēka'núṅga-ẓau̯ păkama-
leidet wenn hinauswerfen
ẓă-tẹ
ich gehe

Wenn das Mädchen der Savanne leidet, ich werde (ihren Sohn) hinauswerfen.

8. *iwaṅgombẹlĭmẹ̃ pia!*
der dichte Regen ich bin

Ich bin der dichte Regen!

9. *Yẹu̯lẹ́-'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

10. *mulẹ́-pẹ(g) t-ē-s-ekanúṅga-góṅ-ẓau̯*
dem Kinde an sie leiden wenn
mulẹ-sáṅ n-ẹsătẹ-
die Kinder sollen rufen
y-ẹka-tẹ́m-be
meinen Namen

Wenn sie leiden am Kinde, haben die Kinder meinen Namen zu rufen.

11. *yeulę-kin-mę-tę pulúlimę̄* ich ja bin der Platzregen *pia-tę!* ich bin	Ich, ja! Der Platzregen bin ich!
12. *Yęulę́-'na-lę-tę* Ich ja bin	Auch ich bin da!
13. *lęmóṅ-baži* des Mädchens der Savanne *mulę́ apę́tapę-za(g)* das Kind festsitzend *pakáma-za-tę* hinauswerfen ich gehe	Ich werde das Kind des Mädchens der Savanne hinauswerfen, wenn es festsitzt.
14. *asę́'nęmũ* *Asę́'nęmũ* *iasitúnu-kę-lę* der Gewalt des Windes mit *pákama-zá-tę* hinauswerfen ich gehe	Ich, *Asę́'nęmũ*, werde es hinauswerfen mit des Windes Gewalt.
15. *asę́'nęmũ pia-tę!* der Sturm ich bin	Ich bin der Sturm!

C.

Wenn eine Frau in Geburtswehen liegt, so blasen die Männer zunächst über Kopf und Rückgrat der Kreißenden. Dann sagen sie diesen Spruch über ihr. Dann blasen sie wieder über ihren Kopf, auf das Rückgrat zwischen den Schultern und über dem Gesäß und verlassen darauf das Haus. Dann dauert es ein Weilchen, und das Kind kommt. — Wenn das Kind nicht kommt, schüttet die Mutter der Kreißenden lauwarmes Wasser über den Oberkörper, nachdem sie das Wasser vorher beblasen hat[1].

X. *Mulę́talimúlu*, Spruch des Kindes

(Zauberspruch, um eine Geburt schwer und um sie leicht zu machen)

A.

Es war einmal ein „Mädchen des Flusses", die war schwanger. Was taten nun *Makunaíma*, *Žigę́*, *Ma'nápę* und *Wakalambę́*? Sie begegneten ihr. Es war am Anfang der Trockenzeit. Der Sohn war am Herauskommen. Da sagte *Makunaíma*: „Laßt uns fesseln den Sohn des Mädchens des

[1] Vgl. oben S. 134.

Flusses!“ Die anderen sagten: „Gut, laßt uns ihn fesseln! Er ist schon am Herauskommen.“

Da sagte *Ma'nápę*: „Ich will fesseln den Sohn des Mädchens des Flusses, daß er niemals herauskommt. Ich bin *Ma'nápę*!“ — Dann sagte *Makunaíma*: „Ich will fesseln den Sohn des Mädchens des Flusses, daß er niemals herauskommt. Ich bin *Makunaíma*!“ — Dann sagte *Žigé*: „Ich will fesseln den Sohn des Mädchens des Flusses, daß er niemals herauskommt. Ich bin *Žigé*!“ — Dann sagte *Wăkalambę́*: „Ich will fesseln den Sohn des Mädchens des Flusses, daß er niemals herauskommt. Ich bin *Wăkalambę́*!“

Das Kind blieb stecken.

[Soweit geht der erste Teil, der schlimme Zauberspruch, um eine Geburt schwer zu machen. — Der folgende zweite Teil ist das Gegenmittel, um die Geburt leicht zu machen.]

Die Frau litt an dem Kinde, das nicht herauskommen konnte. Sie litt lange Zeit daran. Da begegnete ihr *Pulŭ́limă* (der Platzregen)[1]. Er fragte sie: „Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an einem Kinde, das gefesselt wurde durch *Ma'nápę*, durch *Makunaíma*, durch *Žigé*, durch *Wăkalambę́*. Die Leute von heute, die gebären, haben daran zu leiden, woran ich leide!“ — Dann begegnete ihr *Iwáṅgombęlimę̄*[2]. Er fragte sie: „Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an einem Kinde, das gefesselt wurde durch *Ma'nápę*, durch *Makunaíma*, durch *Žigé*, durch *Wăkalambę́*. Die Leute von heute, die gebären, haben daran zu leiden, woran ich leide!“ — Dann begegnete ihr *Gómbęlimę̄*[3]. Er fragte sie: „Was machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an einem Kinde, das gefesselt wurde durch *Ma'nápę*, durch *Makunaíma*, durch *Žigé*, durch *Wăkalambę́*. Die Leute von heute, die gebären, haben daran zu leiden, woran ich leide!“ — Da sagten die Regen und der Wind: Wir wollen dir helfen, Schwägerin, damit du niemals mehr leidest an dem Kinde!“ Da sagte *Pulŭ́limă*: „Ich will stoßen den Sohn des Mädchens des Flusses[4], damit er herauskommt. Ich bin *Pulŭ́limă*!“ — Dann sagte *Iwáṅgombęlimę̄*: „Ich will stoßen den Sohn des Mädchens des Flusses, damit er herauskommt. Ich bin *Iwáṅgombęlimę̄*!“ — Dann sagte *Gómbęlimę̄*: „Ich will stoßen den Sohn des Mädchens des Flusses, damit er herauskommt. Ich bin *Gómbęlimę̄*! — Dann sagte der Wind: „Ich will auch stoßen mit meiner ganzen

[1] „Der wehtut, wenn er auf den Leib der Leute fällt.“

[2] Dichter Regen, in Nordbrasilien nach Sternbildern „chuva de boiasú (Regen des Skorpion)“ oder „chuva de camaleão“ genannt.

[3] „Feiner Regen, der niederfällt mit Wind mit aller Gewalt.“

[4] Hier auch angegeben: „der Tochter des Flusses“.

Kraft den Sohn des Mädchens des Flusses[1], damit er herauskommt. Ich bin *Ilomaltmă*!" — Sie bliesen auf das Kaschirí des Mädchens des Flusses. Dann gingen sie weg und kamen zurück mit aller Gewalt. Sie kamen zum Mädchen des Flusses. Es fiel sehr viel Regen, und es kam der Sturm, und sie zerrissen den Strick, mit dem das Kind gefesselt war. Das Kind kam heraus. — Der Fluß schwoll an. Das Kind ging hinab.

(„Das Kind des Mädchens des Flusses ist ein Haufen abgestorbener Baumstämme, die bei Hochwasser aus dem oberen Flußgebiet[2] kommen und abwärts geschwemmt werden. Wenn der Fluß in der Trockenzeit sinkt, bleiben die Baumstämme auf den Felsen und Untiefen sitzen. Dann leidet das Mädchen des Flusses, weil das Kind nicht herauskommen kann. Wenn die Regenzeit kommt mit viel Regen und viel Wind, dann steigt der Fluß und nimmt alle Baumstämme mit sich abwärts. Dann leidet das Mädchen des Flusses nicht mehr. Das Kind ist herausgekommen[3].")

Da sagten die Regen und der Wind: „Die Leute von heute, wenn sie leiden am Kinde, haben uns zu rufen bei unseren Namen, damit sie niemals mehr leiden am Kinde[4]!"

B.

1. *Palaú-ẹudyulu*[5] *mulẹ́ ẹuátẹ-za(g)* Fluß Weite Kind gefesselt *mα'napẹ́-ẓa pẹ̄g y-ẹ-s-ekánuṅga-* *Ma'nắpẹ* durch an sie leidet *ẓaụ mẹlẹ́ i-tẹ́uka-ẓa* wenn dieses es ich stoße	Wenn sie leidet an dem durch *Ma'nắpẹ* gefesselten Kinde der Flußweite, ich stoße es.
2. *yẹ-patẹnẹ-kắ-za(g) pẹg* ihm quer gelagerten an *y-ẹ-s-ékaniṅga-tana* sie leidet während *palaú-baži tẹ́uka-ẓa* das Mädchen des Flusses ich stoße	Während sie leidet an dem quergelagerten (Kinde), ich stoße das Mädchen des Flusses.

[1] Hier auch angegeben: „der Tochter des Flusses".

[2] Niedergerissen mit dem unterwaschenen Ufer.

[3] Das hier zwischen Anführungszeichen und Klammern Gesetzte ist die wörtliche Erläuterung des Erzählers *Mayūluaípu*.

[4] Dies ist der Schluß des Zauberspruchs und gehört eigentlich hinter die Worte: „Das Kind kam heraus."

[5] Wurde übersetzt mit „estirão", der portugiesischen Bezeichnung für eine „lange, gerade Flußstrecke".

3. *yẹu̯lẹ-kī-mẽ̩-tẹ pulūlimã*
ich ja bin der Platzregen
pia!
ich bin

Ich, ja! Der Platzregen bin ich!

4. *Yẹu̯lẹ́-'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

5. *palaú-baži s-ẹka'núṅga*
das Mädchen des Flusses leidet

Das Mädchen des Flusses leidet.

6. *tẽ̩-lẹmẹ ẹnã-zá(g) patẹ́'nĩ*
ihrem Sohn liegend quer
pẹg y-ẽ̩-s-ekanúṅga-tána
an sie leidet während
ī-limẹ téu̯kẹ
ihren Sohn ich stoße

Während sie leidet an ihrem querliegenden Sohn, ich stoße ihren Sohn.

7. *iwaṅgómbẹlimã pia!*
der dichte Regen ich bin

Ich bin der dichte Regen!

8. *Yẹu̯lẹ́-'na-lẹ-tẹ*
Ich ja bin

Auch ich bin da!

9. *ma'napẹ́-zamẽ̩(g) makúnai̯mã*
Ma'nāpẹ-Sippschaft *Makunaíma,*
anžikīlaṅ wākalámbẹ
Anžikīlaṅ Wākalámbẹ
n-ẹuátẹ(x)-pẹ pẹ(g)
den gefesselt haben an
palaú-baži
das Mädchen des Flusses
s-ẹka'núṅga
leidet

Das Mädchen des Flusses leidet an (ihrem Sohn), den gefesselt hat die Sippschaft *Ma'nāpẹ, Makunaíma, Anžikīlaṅ* (und) *Wākalámbẹ.*

10. *kolōli-ká-zạ-tẹ*
Fessel lösen ich gehe
iasitúnu ipẹ́džimã
mit des Windes (?) Gewalt (?)

Ich werde sprengen die Fessel mit des Windes Gewalt.

11. *yẹu̯lẹ-kī-mẽ̩-tẹ gómbẹlimã*
ich ja! bin der feine Regen
pia!
ich bin

Ich, ja! Der feine Regen bin ich!

12. *Yẹu̯lẹ́-'na-lẹ ilómalimã pia!*
Ich ja der Sturm ich bin

Auch ich, der Sturm bin ich!

13. *atasémakę̄lę* ich blase beim Dahinschreiten (?)	Ich blase beim Dahinschreiten (?).
14. *palaú-bažı* *muré̤* des Mädchens des Flusses Kind *pakáma-za̤* ich werfe hinaus	Das Kind des Mädchens des Flusses werfe ich hinaus.
15. *t-ę̤̄-s-ekanuṅga-goṅ-za̤u̯* sie leiden wenn *mulę-sáṅ* *n-ęsā́tę-tę́m-be* die Kinder sagen sollen	(Ebenso) haben die Kinder zu sagen, wenn sie leiden.

C.

Dieser Spruch wird über lauwarmem Wasser gesprochen, das dann beblasen wird. Darauf werden mit diesem Wasser Kopf und Leib der Kreißenden gewaschen. Endlich gibt man ihr Mingau zu trinken, der vorher in derselben Weise besprochen und beblasen wird.

Wenn man nur den ersten Teil des Spruches sagt (der hier im Urtext nicht angegeben ist[1]), so macht man die Geburt schwer. Das Kind kommt dann quer zu liegen (was „öfters" vorkommen soll), und die Kreißende stirbt an dem Kind. — Sagt man den zweiten Teil, den Spruch der Regen und des Windes, so wird die Geburt leicht. Das Kind kommt heraus[2].

XI. *Mulę́tālimū́lu*, Spruch des Kindes, auch *Kęsę́tālimū́lu*, „Spruch der Maniok", genannt

(Zauberspruch, um eine Geburt zu erschweren, „um ein Kind im Mutterleibe wachsen zu lassen, daß es nicht herauskommen kann")

Ma'nápę und *Makunaíma* pflanzten Maníba[3] in das „Mädchen der Erde" (*Nōnīmā-amá-nāmō*). Sie sagten: „Wenn das Volk von heute, die Kinder, uns rufen bei unseren Namen, pflanzen wir diese Maníba. Diese Maníba wächst. Wenn die Maniok[4] wächst, findet sie kein Loch, wo sie herauskommen kann, bis das Mädchen der Erde stirbt." — Als die Maniok wuchs im Mädchen der Erde, litt es. Da begegnete ihr *Akūli*[5]. *Akūli* fragte: „Was

[1] *Mayūluaípu* scheute sich, mir die bösen Zaubersprüche im Urtext anzugeben, besonders weil er selbst eine schwangere Frau zu Hause hatte.

[2] Vgl. oben S. 134.

[3] Steckling der Maniokpflanze.

Maniokwurzel.

[5] Goldhase: Dasyprocta Aguti.

machst du da, Schwägerin?“ Sie antwortete: „Ich leide an einem Kinde. *Ma'nápę* und *Makunaíma* pflanzten Maníba. Jetzt ist die Maniok am Wachsen. Daran leide ich. Ich finde niemand, der dieses Kind herauszieht.“ Da sagte *Akúli*: „Gut, Schwägerin, ich will dir helfen!“ *Akúli* wühlte sich in den Leib des Mädchens der Erde und zog alle Maniok aus und holte sie heraus[1].

(„Deshalb liebt es *Akúli* bis auf den heutigen Tag, Maniok auszugraben und zu essen. Er stirbt nicht daran[2].“)

Weitere Zaubermittel und zauberhafte Heilmittel: Außer den Zaubermitteln, die wir bisher kennengelernt haben, gebrauchen die Taulipáng noch viele andere in den verschiedensten Lagen des Lebens. Was ich im folgenden davon mitteilen kann, erschöpft ihre Zahl sicherlich bei weitem nicht. Manche Zaubermittel sind nach der Sage ursprünglich im Besitze des ersten Zauberarztes *Piai'mã* gewesen, von dem sie die Menschen auf gutem oder gewaltsamem Weg bekommen haben[3].

Zunächst zwei Beispiele für Fernzauber:

Die Taulipáng haben ein pflanzliches Mittel, *empukúžimã,* um einen Feind aus der Ferne zu töten. Man klemmt es in einen zur Hälfte gespaltenen Stab und bindet die beiden Spalten oben wieder zusammen. Dann faßt man den Stab am unteren Ende und bewegt ihn langsam nach der Richtung hin, in der sich der Feind befindet. Macht man die Bewegung zu rasch und hastig, so wirkt das Mittel angeblich auf den Zaubernden zurück und tötet ihn. — Auch dieses Zaubermittel war nach der Sage ursprünglich im Besitze *Piai'mãs,* der mit seiner Frau mittels seines eigenen Zaubermittels durch *Ma'nápę* getötet wurde[4].

Zu derselben Klasse der Zauberei gehört das Töten eines Menschen durch Benutzung von Körperabfällen, eine über die ganze Erde verbreitete Form der Zauberei, die als typisch für den Fernzauber überhaupt gelten kann und von dem Gedanken ausgeht: Verfüge ich über ein Stück vom Leib des Feindes, so verfüge ich über den Feind im ganzen und habe dadurch ein Mittel, ihn trotz der Entfernung zu töten.

Man verschafft sich von einer Person, die man verderben will, Haare,

---

[1] Den Zauberspruch hatte *Mayūluaípu* leider vergessen, oder er wollte ihn aus dem oben (S. 269, Fußnote 1) angegebenen Grunde nicht sagen.

[2] Zusatz des Erzählers.

[3] Vgl. oben S. 204/205.

[4] Vgl. Band II, S. 219/220.

stopft sie in ein an dem einen Ende durch das Internodium geschlossenes Stück Bambus, bläst Tabakrauch darauf und verschließt die Öffnung mit Pech. Dann muß die betreffende Person sterben. — So rät in der Sage die Tochter des Königsgeiers ihrem Manne, es mit ihrem Haar zu machen, wenn sie nicht zu ihm zurückkehren würde[1]

Viele Zaubermittel dienen der Heilung von Krankheiten und Verletzungen. Meistens sind es Pflanzen, die nicht selten in der Mythologie oder in der Wissenschaft der Zauberärzte, als deren Helfer, eine Rolle spielen, wenn sie auch im gewöhnlichen Leben von jedem Menschen als Zaubermittel verwendet werden können.

Blätter der Pflanzen *męnáka, zauzóg*[2] und *kumúg*, die in den Sagen zum Verwandeln benutzt werden[3], sind beliebte Mittel gegen Bauchweh und andere körperliche Schmerzen. Sie werden gekaut und dem Kranken in die beiden Hände gegeben, die ihm, zu Fäusten geschlossen, widereinander gelegt werden. Dann faßt der Heiler mit seinen beiden Händen die Hände des Kranken, umschließt sie fest und bläst durch seine Hände, also auch durch die Hände des Kranken, die Heilkraft des Mittels auf den kranken Leib. Die Masse des Heilmittels wird darauf dem Kranken in die Achselhöhlen gelegt.

Einen Absud aus den Blättern der Pflanze *ayúg*, deren Seele als einer der stärksten Helfershelfer der Zauberärzte bei der Krankenkur gilt[4], „trinken die Leute, wenn sie krank sind. Sie dürfen dann nichts essen. Das Mittel darf nur stillschweigend genommen werden. Deshalb nehmen es die Leute fast nur des Nachts, wenn alles still ist, besonders wenn die Kinder schlafen; denn es darf nicht dabei gesprochen werden, wenn jemand dieses Mittel nimmt. Wenn die Leute dieses Mittel nehmen, dürfen nur Männer zugegen sein. Frauen ist es streng verboten, dabei zu sein, außer wenn sie selbst Zauberärzte sind.

Bei Rochenstich wird der Saft der *múkumúku-yęg* auf die Wunde geträufelt, oder Querschnitte des dicken, fleischigen Stengels dieser Wasserpflanze werden darauf gelegt, was Schmerz und Geschwulst vertreiben soll[5]. — Es ist eine Art Analogiezauber, denn aus dem Blatt dieser Arumart,

---

[1] Vgl. Band II, S. 84.

[2] Eine sehr kleine Art der Pflanze, die von den Brasilianern *mutubí* oder *mutupí* genannt wird.

[3] Besonders die letztere, ein Gras oder eine Pflanze mit langen, grasförmigen Blättern; vgl. Band II, S. 84, 85, 91, 105, 106, 118, 119, 221.

[4] Vgl. oben S. 210 ff.

[5] Vgl. Band I, S. 182.

das in der Form an einen Stachelrochen erinnert, hat der Sage nach der niederträchtige *Makunaíma* diesen gefährlichen Bewohner der Flüsse geschaffen[1].

Gegen Epilepsie wenden die Taulipáng eine wahrhaft barbarische Kur an, die mehrere Tage dauert. „Sie suchen die brennenden Blätter des Baumes *wẹtẹzá*, ferner große Tocandíra-Ameisen, *ilág*, deren Biß einen heftigen, lange andauernden Schmerz verursacht[2], kleinere, dunkelgraue Tocandíras, *opárá*, kleine, schwarze Tocandíras, *kuyúg*[3], und ganz kleine Tocandíras, *kuyukuli*. Dann mischen sie in einer kleinen Kalabasse gestoßenen Pfeffer mit Wasser. Wenn der Epileptische in Zuckungen niederfällt und zitternd daliegt, setzen sie ihm die Ameisen an und lassen ihn am ganzen Körper, auch im Gesicht, beißen. Ferner reiben sie ihm *wẹtẹzá* über den ganzen Körper, auch über das Gesicht, bis er voll Blasen ist. Dann schütten sie ihm die Pfefferbrühe durch die Nase in den Rachen. — Der Pfeffer darf nicht allzu stark sein; es gibt Leute, die dies nicht aushalten können. — Darauf verbrennen sie Baumwolle unter der Nase des Kranken. Am anderen Tag verbrennen sie Pfeffer unter seiner Nase und seinem Mund. Der Dampf beizt sehr, so daß er nicht atmen kann. Am folgenden Tag bringen sie ihm Saft von zerstoßenem Pfeffer in die Augen, indem sie einen Baumwollfaden in den Saft tauchen und über die Augen streichen. Dann baden sie den Kranken in folgender Brühe: Es gibt kleine Ameisen, *ẹménuli*, die ein langes, an Zweigen hängendes Nest ähnlich den Wespen haben, und deren Biß heftig brennt. Ein solches Nest nehmen sie vorsichtig ab und stecken es mit den Insassen in einen Topf mit lauwarmem Wasser, der dann zugedeckt wird. Am anderen Tag baden sie den Kranken in der erkalteten Brühe. Dann kochen sie eine größere Anzahl von diesen Ameisen, seihen die Brühe durch ein feines Sieb, lassen sie über Nacht stehen und geben sie, wenn sie recht kalt geworden ist, dem Kranken zu trinken. Endlich baden sie ihn in lauwarmem Wasser. Am anderen Tag geht der Heiler weg und empfängt bald

---

[1] Vgl. Band II, S. 45, Taf. V und Taf. VI Fig. 2. — Aus ähnlichem Grund gelten die Blattstiele und Wurzel des Dracontium dubium bei den Makuschí als ein treffliches Mittel gegen den Biß des Trigonocephalus atrox (Lachesis muta L.), wenn sie gequetscht und auf die Wunde gelegt werden; denn die sonderbare Zeichnung der Blattstiele gleicht ganz der Hautzeichnung jener fürchterlichen Schlange (Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 435). — Die Kalínya-Galibí gebrauchen als Zaubermittel gegen Schlangenbiß eine Liane, die an Baumstämmen hochklettert und einer Schlange sehr ähnelt (Penard a. a. O. S. 212).

[2] Cryptocerus atratus.

[3] Die Ameisen *ilág* und *kuyúg* spielen auch bei der Ameisenmarter und als Jagdzauber eine Rolle; vgl. oben S. 123. — Die Oyampi behandelten Fieber mit Stichen von Ameisen (Coudreau, Chez nos Indiens. S. 282).

die Nachricht, daß es dem Kranken besser geht. — Diese Kur können alle Leute vornehmen, aber die Zauberärzte haben sie entdeckt."

Die Taulipáng haben auch einen Zauberspruch gegen Epilepsie, den mir aber mein Gewährsmann nicht angeben konnte.

Streitsüchtige Leute werden auf die folgende recht grausame Weise „gut" gemacht: Man greift den Betreffenden, und ein Alter des Stammes zieht ihm das scharfe Schneidegras *salá*[1] durch Nase und Mund, damit das „böse Blut, das ihn schlecht macht und ihn streiten und Leute töten läßt", herauskommt. Nützt es mit einem Male nichts, so wird das Mittel mehrmals, „bis siebenmal" wiederholt, bis der Mann „fröhlich und gut wird wie ein anderer". — Diese Tortur erinnert an den Nasenstrick der Jäger, der, wie wir oben gesehen haben, auch bei der Pubertätsweihe der Jünglinge und der Initiation der Zauberärzte angewendet wird[2].

Als Mittel gegen irgendeine Krankheit, Gliederschmerzen, Fieber, Dysenterie u. a., bringt man sich an Armen und Beinen lange, blutige Schnitte oder Ritze bei, die man mit den in kaltem Wasser eingeweichten kleinen Blättern des Strauches *aįpiá*[3] einreibt[4].

Zu den Zaubermitteln für Jagd und Fischfang, die der Taulipáng mit dem Sammelnamen *ępíg* bezeichnet, wozu als unterscheidendes Merkmal der Name des betreffenden Tieres gesetzt wird[5], gehört auch die *kunawá*, eine mannshohe Schlingpflanze mit vielem milchweißem Saft. Sie wird gekocht und der Absud kalt getrunken bis zum Erbrechen. Dies gilt als ein Mittel für erfolgreiche Jagd auf Tapir, Waldhirsch, das Hokkohuhn und andere Vögel, aber auch für den Fischfang[6]. — In der Sage entsteht diese Zauberpflanze aus einem verlassenen kleinen Kinde, das von der mythischen Wespe

[1] Scleria sp., von den Brasilianern *titirica* genannt; vielleicht: Scleria Flagellnm Sw.

[2] Vgl. oben S. 122/123, 204.

[3] So lautet der Name im Makuschí.

[4] Vgl. Appun, Ausland 1869, S. 774. — „Ritzen der Haut", sagt Karl von den Steinen (Naturvölker, S. 188) von den Indianern des Xingúquellgebietes, „ist eine Art Universalmittel." Die Ritze werden „entweder mit gelbem Lehm oder mit Ruß oder dem Saft einer Frucht eingerieben"

[5] Vgl. oben S. 122.

[6] Farabee (The Central Arawaks, S. 51) erwähnt diese Jagdzanberpflanze *kunaua* bei den Wapischána östlich vom Rio Branco. — Die Indianer Gnayanas gebrauchen zahlreiche Zaubermittel, die die Karaiben *tulala* oder *turalla*, die Arowaken *bina* nennen, und die den *ępig* der Taulipáng entsprechen, bei den verschiedensten Gelegenheiten, besonders nm sich erfolgreich auf der Jagd und dem Fischfang zu machen. Meistens sind es Blätter verschiedener Pflanzen (vor allem verschiedener Arten von Caladium), die zum Teil in ihrer äußeren Gestalt an den Kopf des betreffenden Jagdtieres, wie des Tapirs, Hirsches, Wildschweins, erinnern (Analogiezauber). Die Brüder Penard haben zuerst diese Zaubermittel nnd ihren Ge-

Kamayuág, dem hilfreichen Gefährten des Jägers und Fischers[1], verwandelt wird[2].

Brechmittel spielen, wie wir gesehen haben[3], in der Zauberei eine große Rolle. Deshalb wird wohl auch das folgende Mittel in erster Linie ein Zaubermittel sein und nicht nur zu dem Zweck angewendet werden, um den Magen von den Speiseresten des vorhergehenden Tages zu befreien, wie manche Reisende annehmen, die diesen Brauch bei anderen Stämmen beobachtet haben.

Meine Leute schabten die dunkelrote Rinde des Baumes *z̨alau̯ra-yę́g* ab, drückten sie mit Wasser in eine Kalabasse aus und tranken die Brühe frühmorgens. Dann kitzelten sie sich mit einem Stäbchen oder einem Halm im Hals und erbrachen sich in irgendeine Stromschnelle des Uraricuéra, an der wir gerade lagerten. Das sei gut für den Magen. Sie gebrauchen dieses Mittel besonders bei verdorbenem Magen, nach Genuß von fetten Fischen oder schwerverdaulichem Wildbret, wie Tapir[4]. — *Z̨alau̯ra-yę́g* oder *dzalaúra-yęg* wird unter den Bäumen genannt, deren Rinde den Zauberarztnovizen von ihrem Lehrmeister als Brechmittel gegeben wird[5].

Manche Mittel endlich lassen nicht erkennen, ob sie mehr Zaubermittel oder wirkliche Heilmittel sind.

Bei Rochenstich verbrennen die Indianer auch Termitennester mit den Insassen unter dem Fuß des Kranken und lassen den dichten, beizenden Rauch über die Wunde ziehen, worauf, wie ich selbst beobachtet habe[6], schon nach anderthalb bis zwei Stunden der Schmerz nachläßt und die gestochene Stelle kaum anschwillt. — Öl aus den Kernen der Acajúfrucht (Anacardium), auf die Wunde gestrichen, soll dieselbe Wirkung haben. — Auch gibt man dem Patienten Salzwasser zu trinken.

---

brauch eingehend erforscht und abgebildet (a. a. O. S. 177—223, Taf. A—D). — Vgl. auch de Goeje, Beiträge usw. S. 14/15; Im Thurn a. a. O. S. 228 ff.; Roth a. a. O. S. 281 ff.

[1] Vgl. oben S. 189.

[2] Vgl. Band II, S. 254/255.

[3] Vgl. oben S. 203 ff.

[4] Ein ähnliches zauberkräftiges Getränk ist die Guayusa der Jibaros in Ecuador, ein Absud aus den Blättern einer Ilexart, den diese Indianer frühmorgens gleich nach dem Aufstehen trinken, und der als Brechmittel wirkt. Nach ihrer Vorstellung ist es nicht nur ein wirksames kathartisches Mittel, sondern macht auch den Körper stark und gesund, besonders für die Jagd (Rafael Karsten, Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer. Helsingfors 1920. S. 71/72). — Vgl. auch Paul Rivet, Les Indiens Jibaros (Extrait de L'Anthropologie, Bd. XVIII und XIX). Paris 1908. S. 46.

[5] Vgl. oben S. 206. — So hieß nach einer Sage auch der Baum der Urzeit, der alle Früchte trug; vgl. Band II, S. 48.

[6] Vgl. Band I, S. 139.

Hautausschlag, auch Krätze, wird folgendermaßen behandelt: Die braunrote Rinde des Uferbaumes *zanai-yeg* läßt man eine Zeitlang in Wasser ziehen und reibt dann mit der giftigen[1] Brühe die frischen, entzündeten Stellen kräftig ein, was anfangs heftig beißt, aber schon am nächsten Tag das Jucken entschieden lindert und bald Heilung bringt[2].

Ob die Indianer wirksame Mittel gegen Schlangenbiß haben, weiß ich nicht. Ich möchte es bezweifeln. Sie fürchten alle Schlangen und wissen häufig keinen Unterschied zu machen zwischen harmlosen und giftigen Schlangen. Die schrecklichste Giftschlange der dortigen Wälder, die allein von allen den Menschen angreifen soll, ist der „Buschmeister", Lachesis muta L., den die Taulipáng und Makuschí *sororóima* nennen. Ihr Biß, sagen die Indianer, läßt die Glieder abfaulen. Am oberen Kukenáng sah ich einen Taulipáng, der auf diese Weise das eine Bein unterhalb des Knies verloren hatte und sich an zwei primitiven Krücken mühsam vorwärts bewegte[3].

Aberglaube, Vorbedeutungen: Zahlreich sind die Äußerungen eines in ähnlicher Weise universell verbreiteten Aberglaubens, für den ich wiederum nur wenige Beispiele geben kann.

Wenn eine Sternschnuppe fällt, dann stirbt ein Mann und läßt seine Frau als Witwe zurück, oder eine Frau verläßt böswillig ihren Mann und geht mit einem anderen.

Wenn jemand niest, so spricht jemand in der Ferne von ihm; wenn es ein junger Mann ist, meistens ein junges Mädchen, frühere Geliebte.

Wird einer auf der Reise fern von der Heimat von einer Bremse gestochen, so ist ihm seine Frau zu Hause untreu.

Träumt jemand von einem alten Haus, das ganz durchlöchert ist, so muß er bald sterben.

Wirft man beim Essen Fischabfälle ins Wasser, so gibt es Regen.

Schießt man mit der Flinte im Mauritia-Palmenhain, so gibt es Gewitter und Regen.

---

[1] Vgl. oben S. 100.

[2] Nach Humboldt (a. a. O. Bd. III, S. 304/305) heilen die Indianer am Atabápo und Guainia die Krätze sehr schnell durch Waschen mit dem kalten Aufguß von der Rinde eines Strauches, den sie *Uzao* nennen. Es scheint seiner Beschreibung nach die gleiche Pflanze zu sein.

[3] Vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 130 ff.

Wenn man von einem gewissen Schilf mit fingerbreiten Blättern[1] ein Blatt abbricht und es bebläst, dann kommt Regen.

Wenn in einem Topf mit Wildbret zu viel Wasser ist, so daß es überkocht und das Feuer verlöscht, so wird der betreffende Jäger, der das Wild erlegt hat, erfolglos auf der Jagd.

Wenn ein Jäger mit einer neuen (ungebrauchten) Waffe ein Wild erlegt, so ißt er selbst nichts davon; sonst würde er niemals mehr mit dieser Waffe erfolgreich sein. — So aß der Arekuná *Akŭli* nichts von dem Tapir, den er am Uraricuéra mit einer neuen Flinte, die ich ihm am Tage vorher gab, erlegt hatte. — Manche Jäger tun dies auch noch nicht beim zweiten Wild.

Zwei meiner Indianer wollten einen Puma, den *Mayūluaípu* geschossen hatte, nicht anfassen, „weil sonst ihr Söhnchen sterben würde", das der eine zu Hause hatte, der andere erst erwartete.

Wenn die Waldtaube *Oįotŏko*[2] ruft, befiehlt sie einer Wespe, Leute zu stechen.

Bei schwerem Gewitter werden alle Feuer mit Blättern gedeckt, „weil der Donner das Feuer nicht liebt".

Von hohen Gebirgen her, wie Roroíma, Mairarí, Töpekíng, Marutaní u. a., hört man bisweilen bei vollkommen klarem Wetter ein dumpfes, donnerähnliches Grollen, das vielleicht mit der ungleichen und ungleich raschen Erwärmung der einzelnen Teile des Gebirges zusammenhängt. „Der Berg murrt, weil Fremde kommen", sagen die Indianer und betrachten es als ein schlechtes Vorzeichen[3].

Sooft ein Weißer den Roroíma besteige, herrsche schlechtes Wetter.

„Alle Fremden, die auf den Gipfel des Roroíma steigen, müssen nach der Rückkehr in ihre Heimat sterben", sagte mir ein alter Taulipáng[4].

S t e r n e u n d S t e r n b i l d e r: Die Sterne sind dem Indianer wichtig als Wegweiser; sie zeigen ihm die Jahreszeiten an; mit ihnen verknüpfen sich seine schönsten Sagen.

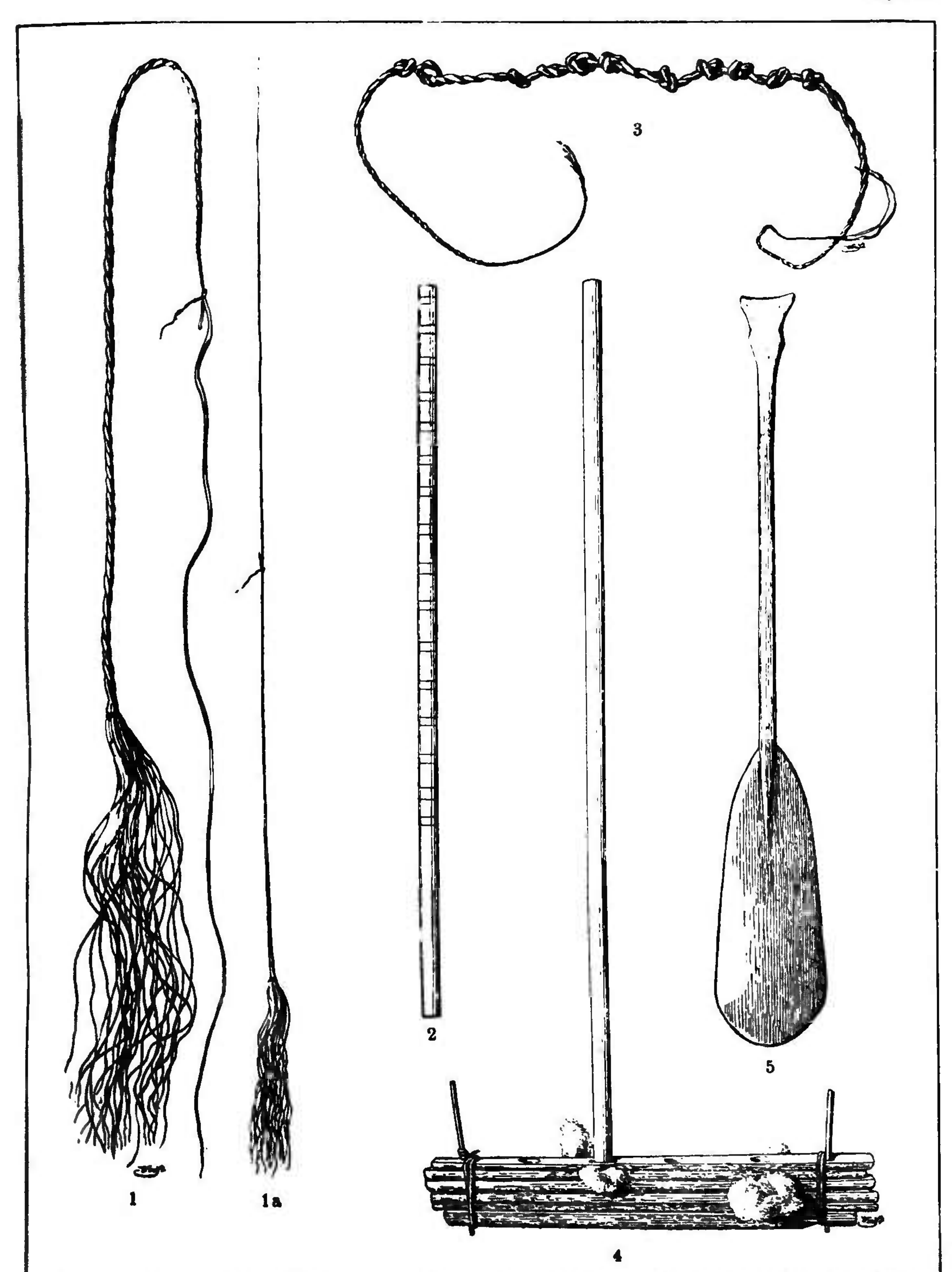
---

[1] In diesem Schilf, das an den Ufern des Uraricuéra häufig vorkommt, halten sich gern große Wasserschlangen auf.

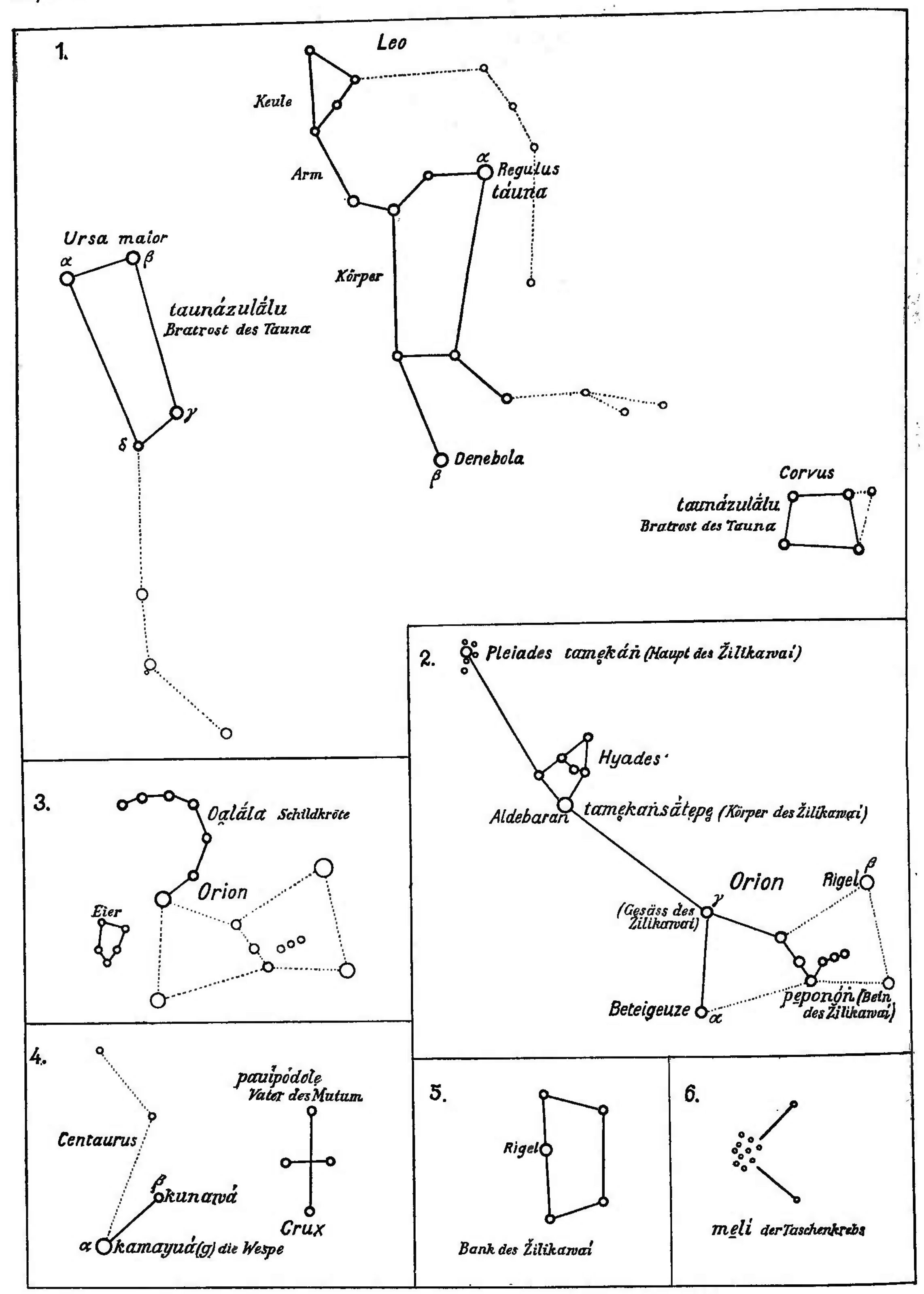
[2] Gute Lautmalerei.

[3] Vgl. oben S. 111, wo erzählt wird, wie die Kali'ná die Warnung des Gebirges *Ulăpalu* nicht beachteten und bald darauf einen Gefährten durch den Tod verloren. — Denselben Glauben haben die Rukuyenne, wie C o u d r e a u (Chez nos Indiens. S. 344 ff.) an einem Beispiel zeigt; ebenso die Waiomgomos (Yekuaná) am unteren Merewarí (E u g è n e A n d r é: A Naturalist usw. S. 230).

[4] R o t h (a. a. O. S. 267, 274) hat zahlreiche Beispiele für Aberglauben und Vorbedeutungen zusammengestellt.



1 Zauberschnur, mit der sich der Jäger erfolgreich macht, Makuschi (1/4 n. Gr.); 1a (1/10 n. Gr.). 2 Rohrstab, den bei einem Todesfall die Hinterbliebenen, wenn sie nachts das Haus verlassen, zum Schutz gegen böse Geister in der Hand tragen, Taulipáng (1/4 n. Gr.). 3 Gedächtnisschnur; jeder Knoten bedeutet einen Tag, Taulipáng u. a. (1/3 n. Gr.). 4 Feuerbohrer, Taulipáng (1/4 n. Gr.). 5 Ruder, Taulipáng (1/10 n. Gr.).



Sternbilder der Taulipáng und Arekunà.

Für meine astronomischen Beobachtungen hatten die Indianer lebhaftes Interesse, und es machte ihnen offenbar große Freude, mir ihre Sternbilder zu erklären. Oft saßen wir zusammen und verglichen den Sternhimmel mit meiner Sternkarte, und es kam vor, daß sie mich mitten in der Nacht weckten, um mir irgendein Sternbild zu zeigen, von dem sie mir vorher erzählt hatten.

„Vor der großen Flut“, so heißt es, „waren die Sterne Leute. Sie sagten: ‚Was werden wir sein (nach der Flut)? Agutí, Páca, Tapir, Hirsch? Alle diese werden gegessen[1]. Da ist es besser, wir werden Sterne, damit uns die Menschen von unten sehen.‘ Sie sangen, als sie emporstiegen, einen schönen Gesang. Zuerst stieg *wazámaka*, das Chamäleon, hoch. Man sieht es noch und auch seine Eier[2]. Nach ihm kam *arazalí*, der Delphin. Er sagte: ‚*arazalí-pe-tẹ ká-puna*‘, ‚als Delphin gehe ich an den Himmel‘. Dann stieg *oalála*, die Tartarúga-Schildkröte[3], auf. Man sieht sie und ihre Eier noch am Himmel. Dann kam *mẹlí*, der Krebs.‘

Mẹlí ist der Hauptteil unseres Sternbildes „Krebs“. Ein Haufen kleiner Sterne, der dem bloßen Auge als Dunst erscheint, ist der Körper des Krebses. Zwei größere Sterne, die etwa im rechten Winkel dazu stehen, sind seine vorstehenden Augen (Taf. 41, 6).

Wo die „große Magellanswolke“ erscheint, hat der Krebs ein Loch gegraben, durch das er in den Himmel geschlüpft ist. „Er hat dabei Schmutz aufgewühlt, wie es der Krebs hier im Wasser macht.“ Bei der „kleinen Magellanswolke“ ist er wieder herausgekrochen, um an seinen Platz zu gehen, wo man ihn noch heute sieht.

Oalála mit ihren Eiern sind ein Halbkreis kleinerer Sterne und ein Haufen ganz kleiner Sterne (ähnlich den Plejaden), die zum „Orion“ gehören und zwischen „Beteigeuze“ und „Aldebaran“ stehen (Taf. 41, 3).

Ein anderes Sternbild ist *malítẹ́*, der Skorpion, eine Reihe kleinerer Sterne in unseren Sternbildern des „Steinbocks“, der „südlichen Fische“ und des „Kranichs“, die etwa diese Gestalt bilden Y[4]. Ein einzelner Stern

---

[1] Ähnliche Redewendungen werden in den Sagen verschiedener südamerikanischer Stämme von den Personen gebraucht, die zum Himmel emporsteigen, um Gestirne zu werden. Vgl. Band II, S. 246, 54. — J. Capistrano de Abreu: *rã-txa hu-ni-ku-ĩ.* A lingua dos Caxinauás. Rio de Janeiro 1914. S. 470/471. Mondsage der Kaschinauá am Alto Juruá. — Koch-Grünberg, Indianermärchen aus Südamerika. Jena 1920. S. 238/239, 332.

[2] Dieses Sternbild genauer zu bestimmen war unmöglich. Es steht im Januar/Februar um neun Uhr abends ziemlich tief im Osten.

[3] Emys amazonica.

[4] Genaueres zu bestimmen war unmöglich, da es sich um kleine Sterne handelt. — Nach Rich. Schomburgk (a. a. O. Bd. II, S. 328) nennen die Makuschi unser Sternbild

zwischen den beiden Armen des Skorpions wird *malitę-mętále*, Vöglein des Skorpions, oder auch *džiwídžiwi*, Schwälbchen, genannt. Es ist ein Vöglein, ein Schwälbchen, das der Skorpion gefangen hat, und scheint der „Fomalhaut" zu sein[1].

Ein wichtiges Sternbild der Taulipáng, das als solches auch für europäische Augen leicht erkennbar ist, ist der *táuna*, „ein sehr böser Mann. Er macht die Gewitter und zerschmettert mit den Blitzstrahlen die Bäume. — Im Blitz ist ein Knabe mit einer kleinen Keule in der Hand. Wenn er damit schlägt, fällt ein Blitzstrahl und zerschmettert Bäume, verbrennt Häuser und tötet Menschen. Vielleicht ist er von dem bösen *táuna* geschickt."

Diesen sehen die Indianer im glitzernden „Regulus", der eigentlich nur sein Haupt darstellt. — „*Táuna* glitzert, wie wenn ein Mensch mit den Augen blinzelt", sagte mein Gewährsmann. Daher ist er wohl auch der „Herr der Blitzstrahlen". — Sein Körper und sein Arm, der die dreieckige Keule schwingt, wird von den übrigen Sternen des „Großen Löwen" gebildet.

Táuna steht zwischen seinen beiden Bratrosten, *tauná-zulálu*, den vier Hauptsternen (α, β, γ, δ) des „Großen Bären" und den vier Hauptsternen des „Raben"[2] (Taf. 41, 1).

Das „Südliche Kreuz" ist *pauí-pódolę*, Mutum-Vater, ein großer Hokko[3], der nach der Sage[4] zum Himmel flog und dort blieb.

„α Centauri" ist die große mythische Wespe *kamayuág*, die den Hokko verfolgt, um ihn mit dem Blasrohr zu schießen, wobei ihr von der Zauberpflanze *kunawá*, „β Centauri", mit einem Feuerbrand der Weg beleuchtet wird[5] (Taf. 41, 4). — Beide gelten, wie wir oben (S. 189, 273/274) gesehen haben, als Zaubermittel für Jagd und Fischfang.

„Skorpion" *marité*, während ich von den Makuschí am Surumú dafür den Namen *ę(x)kęi*, Schlange, erhielt. — Auch die Pomeroon-Arowaken sehen nach Roth (a. a. O. S. 261) in diesem Sternbild eine „große Schlange"; ebenso nach meinen Erfahrungen die Stämme des oberen Rio Negro.

[1] Genaueres zu bestimmen war unmöglich.

[2] Nach dem Glauben der Arowaken und mancher Warrau bilden vier Sterne im „Pegasus" einen Bratrost (Roth a. a. O. S. 261).

[3] Crax sp., in Brasilien Mutum genannt.

[4] Vgl. Band II, S. 61 ff.

[5] Nach Roth (a. a. O. S. 261) sagen die Arowaken und Warrau, das „Südliche Kreuz" sei ein Hokko. Der nahe dabei stehende Stern (also „β Centauri") sei ein Jäger, der ihn gerade schießen wolle; der weiter weg stehende Stern (also „α Centauri") sei sein Gefährte, der mit einem Feuerbrand hinter ihm her renne. — Das „Südliche Kreuz" scheint auch als Merkzeichen für die Jagd auf diesen Vogel zu dienen: Nach Rob. Schomburgk sagen die Makuschí, wenn das Kreuz aufrecht stehe, beginne der Hokko zu brummen. — Die Makuschí

Die „Plejaden", *tamękán* [1], bilden nach indianischer Deutung mit der „Aldebaran"-Gruppe und einem Teil des „Orion" die Gestalt eines einbeinigen Mannes, *Žilikawai* oder *Žiližuaípu*, der zum Himmel emporstieg, nachdem ihm auf Erden seine untreue Frau das andere Bein abgehauen hatte [2]. Neben den Plejaden, die das Haupt des Mannes darstellen, spielen die übrigen Sterne eine nebensächliche Rolle. Daher führt im Urtext der Held mehrfach den Beinamen *žilíkę-pupaí*, Sternenhaupt. Sein Leib, *tamękán-sátępę*, wird gebildet vom „Aldebaran" und einer Reihe kleinerer Sterne, die mit ihm in einem spitzwinkeligen Dreieck stehen. Die „Bellatrix" (γ Orionis) ist das Gesäß des *Žilikawai*. Die Verbindung zwischen „Bellatrix" und „Beteigeuze" stellt den Oberschenkel des abgehauenen Beines dar. Der „Gürtel des Orion" bildet mit dem „Schwert" sein unversehrtes Bein. Die Taulipáng nennen diese Teile des Orion *pęponón*, was mir übersetzt wurde: „Bein, das übrig bleibt" (Taf. 41, 2) [3].

Die Bank des *Žilikawai*, auf die er sich nach seiner Ankunft am Himmel niederließ, setzt sich zusammen aus dem „Rigel" (β Orionis) und vier kleineren Sternen nördlich und südlich davon. Der erstere ist der Kopf, die letzteren sind die vier Füße der Bank (Taf. 41, 5) [4].

Die Plejaden sind für den Indianer von der größten Wichtigkeit zur Bestimmung der Jahreszeiten, der richtigen Zeit für die Pflanzungsarbeiten. Wenn sie am westlichen Horizont verschwinden, beginnt die Regenzeit; wenn sie im Osten wieder auftauchen, nimmt die Trockenzeit ihren Anfang. Ihr Verschwinden bedeutet Überfluß an Nahrung. Mit dem Steigen der Gewässer gehen dichte Züge von Fischen die Nebenflüsse aufwärts, um dort ihren Laich abzusetzen, und gewähren dem Indianer reiche Beute [5].

---

sehen augenscheinlich dieses Sternbild als die Wohnung dieses Vogels an. — Nach dem Glauben der Wapischána östlich vom Rio Branco ist das „Südliche Kreuz" ein Hokko (Crax alector), und „α und β Centauri" sind ein Mann und seine Frau, die den Hokko jagen. Das Sternbild zeige die Zeit zum Aufbruch der Jagd auf diesen Vogel an; Farabee, The Central Arawaks, S. 102.

[1] Die Makuschi nennen sie *tamę'kán*, nach Rich. Schomburgk (a. a. O. Bd. II, S. 328) *ta-mukang*.

[2] Vgl. Band II, S. 55 ff., 238 ff.

[3] Die indianische Deutung des Orion als die Gestalt eines einbeinigen Mannes hat Lehmann-Nitsche erschöpfend behandelt. Seine kleine Änderung nehme ich als richtig gern an; R. Lehmann-Nitsche, Mitologia Sudamericana, IV. Las Constelaciones del Orión y de las Hiadas. — Revista del Museo de La Plata, Bd. XXVI, S. 17 ff. Buenos Aires 1921.

[4] Die Indianer denken dabei an einen ihrer in Tiergestalt aus einem Stück geschnitzten Holzschemel.

[5] In der Sage macht *Žilikawai*, bevor er zum Himmel geht, auf diese Ereignisse, die mit seinem Verschwinden zusammenhängen, aufmerksam: vgl. Band II. S. 246 ff.

Ihr Wiedererscheinen zeigt ihm an, daß es Zeit ist, den Wald zu roden zur Bestellung der Pflanzung. So können wir geradezu von einem „Plejadenjahr“ des Indianers reden[1].

Den „Sirius“ nennen die Taulipáng *pižosó* oder *pižóso*.

Die Milchstraße haben wir schon als „Totenweg“ oder „Seelenweg“ kennengelernt[2]. Sie heißt bei den Taulipáng *ulu(ẹ)kẹ́pẹ*, was ich nicht übersetzen kann.

„Venus“ und „Jupiter“ werden unterschiedslos *kaịuanóg* genannt und gelten in der Sage als die beiden verschieden gearteten Frauen des Mondes[3].

Kometen, z. B. der Halleysche Komet vom Jahre 1910, *kaịuanó-tālitẹ́tẹzag* oder *žílikẹ atālitẹ́tẹsag* bei den Taulipáng, *kaịuanō a'tákẹt(ẹ)sa* bei den Makuschí, sind „Sterne mit einem Schwanz[4].“

Sternschnuppen sind nach indianischer Angabe „Sterne, die sich einen anderen Platz am Himmel suchen“ Die Taulipáng nennen sie *žīlikẹ́mo(x)ka*[5].

In den Feuerkugeln (Boliden) sehen die Taulipáng *watóimā̃*, den großen weißen Arára des Wasserdämons *Amāliwág*[6].

Über die mythologischen Gestalten von Sonne und Mond, die beide anthropomorph und von männlichem Geschlecht gedacht werden, vgl. Band II, S. 11/12, 51 ff., 233 ff.

---

[1] Vgl. auch Barrere a. a. O. S. 179: „Cette constellation (des Pleyades) leur sert d'époque pour fixer leurs tems. Ils comptent et commencent même les années avec elle.“ — Roth a. a. O. S. 262: „. . their (Pleiades) rising from the east marked the commencement of their new year: this measurement of time was adopted from the Orinoco to Cayenne.“ — Farabee a. a. O. S. 101 (Wapischána).

[2] Vgl. oben S. 173. — Bei den Wapischána führt die Milchstraße denselben Namen wie der Amazonenstrom und gilt als der „Fluß der Toten“; Farabee a. a. O. S. 102.

[3] Vgl. Band II, S. 55. — Nach Rich. Schomburgk (Bd. II, S. 328) nennen die Makuschí den „Abendstern“ *kai-wono* und bezeichnen ihn als die „Frau des Mondes, da die Venus nicht allein unter allen Sternen nächst dem Monde am meisten strahlt und selbst einen Schatten wirft, sondern auch immer in der Nähe desselben gefunden wird“. — Die Akawoio haben nur einen Namen, *koiunuk*, für Morgen- und Abendstern, weil sie annehmen, daß es ein und derselbe Stern sei (Roth a. a. O. S. 260; nach Dance).

[4] Nach Brett (a. a. O. S. 107/108) nennen die Arowaken den Komet „Stern mit dem Schwanz“. — Ebenso bezeichneten nach Roth (a. a. O. S. 259) die Pomeroon-Arowaken den Halleyschen Komet.

[5] Die zweite Hälfte des Wortes bildet vielleicht der Verbalstamm *moka* = ziehen, abziehen (von etwas), herausziehen, hervorziehen, ausreißen.

[6] Vgl. oben S. 180 ff. — Nach Rich. Schomburgk (a. a. O. Bd. II, S. 328) nennen die Makuschí die Sternschnuppen *wai-taima*. An einer anderen Stelle (Bd. II, S. 308) sagt er, wohl irrtümlich, die Arekuna (Taulipáng) nennten den Komet *wa-taima*.

Einen Mondhof nennen die Taulipáng *kapẹ́yaluko* = Kopfputz, Hut des Mondes[1]".

Die Sonnenstrahlen bilden nach ihrer Auffassung die Federkrone des Sonnenmannnes[2].

Jahreszeiten: Wenn *táuna* weggeht," sagen die Taulipáng, „dann kommt die Regenzeit. Zuerst verschwinden seine Bratroste: ein wenig Regen; dann Arm und Körper des *táuna*: stärkerer Regen und schwere Gewitter; dann *džiwídžiwi*; dann *malitẹ́*, zuletzt sein Schwanz; dann *tamẹkáṅ*: beständiger Regen; dann *tamẹkaṅsátẹpẹ*; endlich *pẹponóṅ*.

Reihenfolge, in der die Sternbilder im Westen untergehen[3]:

1. *mẹlí*, Krebs („Krebs")[4].
2. *táuna* („Gr. Löwe").
3. *waẓámaka*, Kamäleon.
4. *džiwídžiwi*, Schwälbchen; bringt leichten Regen und Blumen, den „Kopfputz des Skorpions".
5. *malitẹ́*, Skorpion; stärkerer Regen.
6. *tamẹkáṅ* („Plejaden"); starke Regen; volle Regenzeit.
7. *tamẹkaṅsátẹpẹ* („Aldebarangruppe").
8. *pẹponóṅ* (Teile des „Orion").
9. Tartarúga-Eier } gehen fast zusammen unter.
10. *pižosó* („Sirius") }

Reihenfolge, in der die Sternbilder im Osten wieder aufgehen[5]:

1. *tamẹkáṅ*; Fluß voll; Aufhören des dichten Regens.
2. *mẹlí*; leichte, kurze Regen.
3. *táuna*; Gewitter mit Sturm.

Wenn die Pleyaden 4—5 Uhr morgens aufgehen, beginnt die eigentliche Trockenzeit.

Die „kleine Regenzeit" im November/Anfang Dezember[6] nennen die Taulipáng *waẓamakágombẹ* = „Regen des Kamäleon", nach dem gleichnamigen Sternbild.

---

[1] *kapẹ́i-y-álẹko* = Mondkopfputz, Mondhut.
[2] Vgl. Band II, S. 11, 52, 235.
[3] Nach Angaben des Taulipáng *Mayúluaípu*.
[4] Die eingeklammerten Namen geben unsere entsprechenden Sterne und Sternbilder an.
[5] Nach Angaben des Taulipáng *Mayúluaípu*.
[6] In der Lingoa geral *boiasú*, „große Schlange", genannt.

*

II. DIE SCHIRIANÁ UND WAÍKA UND IHRE NACHBARN

Die ersten Nachrichten über die Schirianá finde ich bei Robert Schomburgk, der als erster Weißer in den Jahren 1838/1839 ihr Gebiet durchreiste und sie Kirischana nennt; ein Name, der als Krischaná in die Literatur übergegangen ist und dadurch, wie wir sehen werden, Veranlassung zu Irrtümern gegeben hat. Schomburgk kam mit diesem Stamme nicht in nähere Berührung, traf aber am oberen Uraricuéra in der Gegend des Marutanígebirges auf ein „Ackerfeld" von ihnen und schildert ihren Charakter und ihre Lebensweise kurz folgendermaßen: „Die Kirishanas bilden gleich den Oewakus, nur daß sie kriegerischer und tapferer sind, einen Wanderstamm, der ganz im Naturzustande lebt. Sie gehen ohne irgendeine Bedeckung und leben entweder von der Jagd in den Gebirgen oder, bringt ihnen diese nicht genug Ausbeute, von den Fischen, Schildkröten und Alligatoren der Flüsse. Dann und wann reinigen sie sich wohl auch ein kleines Stück Waldgrund und bepflanzen es mit Kapsicum und Cassadawurzeln, um später, wenn es ihre übrigen Beschäftigungen erlauben, zurückzukehren und die Ernte einzusammeln. Unternehmen sie einen Ausflug auf dem Wasser, so bedienen sie sich dazu kleiner Kanoes aus Baumrinde, die bald gebaut sind und wobei das Feuer die Stelle der Axt vertritt. In gleichem Grade wie die Oewakus von den übrigen Indianern verachtet sind, werden die Kirishanas gefürchtet; sie wissen dies auch und plündern die übrigen schwächern Stämme bei jeder Gelegenheit ohne alle Scheu; ihre vergifteten Pfeile sind immer zum Tödten bereit[1]."

Als Wohnsitz der „Kirishanas" gibt Schomburgk den Oberlauf des Uruwé an, eines linken Nebenflüßchens des Uraricuéra, das kurz oberhalb des westlichen Teils der großen Insel Maracá mündet und zweifellos mit dem Kauadí-kene meiner Karte identisch ist[2] Als ihr Hauptgebiet aber bezeichnet er die Parimakette, die langgestreckte Wasserscheide zwischen Uraricuéra und Orinoco.

Die Schirianá waren in jener Zeit, wie noch heute, aufs äußerste gefürchtet bei den Nachbarstämmen. Sie lagen besonders in erbitterter Fehde mit den „Maiongkong", wie Schomburgk die Yekuaná mit ihrem Makuschínamen nennt. Dabei zogen diese gewöhnlich den kürzeren. Schomburgk berichtet von drei Maiongkongs, die auf einer Reise zum unteren Uraricuéra auf einige Kirishanas stießen. Diese töteten zwei von ihnen, während der dritte kaum durch die Flucht sein Leben retten konnte und die Nach-

---

[1] Rob. Schomburgk a. a. O. S. 417.

[2] Ebenda S. 412.

richt zu seinem Stamme brachte, der dadurch so in Furcht gejagt wurde. daß sie alle augenblicklich die Flucht ergriffen. Deshalb waren auch die indianischen Begleiter des Reisenden, obwohl von diesen tückischen Feinden nicht die geringste Spur zu entdecken war, jede Nacht auf der Hut[1] Die Kirishanas waren auch der Grund, warum Schomburgk kurz vor den Quellen des Orinoco umkehren mußte. Als er nach beschwerlichen Märschen durch das dicht bewaldete Gebirgsland zwischen Merewarí und Orinoco, auf der Parimakette südwärts schreitend, dem Ziel seiner Wünsche bis auf wenige Tagereisen nahe gekommen war, wurden seine Hoffnungen plötzlich zunichte. In dem weit nach Süden vorgeschobenen Dorf fand er die Maiongkongs „in der größten Bestürzung und eben im Begriff, ihre Heimath zu verlassen, da sie die Nachricht erhalten, daß die Kirischanas, welche die Gebirge zwischen dem Orinoco und Ocamo (einem rechten Nebenfluß des ersteren) bewohnen, zwanzig von ihrem Stamm erschlagen, nachdem sie dieselben hinterlistig überfallen, als sie eben auf einer Reise zu ihnen begriffen gewesen, um Tauschhandel mit ihnen zu treiben. Dieselben Wilden hatten kurz darauf auch ein Dorf der Maiongkongs überrumpelt, das nur eine Tagereise von unserm jetzigen Aufenthalt entfernt lag, und alle Bewohner getödtet." Diese Gewalttätigkeiten hatten einen wahrhaft panischen Schrecken unter den armen Indianern hervorgerufen, und Schomburgks Begleiter „wurden in einem solchen Grade von derselben Furcht angesteckt, daß sie sich nicht allein bestimmt weigerten, weiter vorwärts zu gehen, sondern sogar die schleunigsten Anstalten trafen, das Hasenpanier zu ergreifen" und den Reisenden mit dem Gepäck seinem Schicksal zu überlassen. Vergebens bot er ihnen alles an, was er besaß, selbst seine eigene Flinte, aber sie ließen sich nicht von ihrem Entschluß abbringen, und so sah sich Schomburgk genötigt, unmittelbar vor seinem Ziel umzukehren[2]

Schomburgk vermutet, daß diese „Kirishanas" der Parimakette identisch seien mit den feindlichen Indianern der Orinocoquellflüsse, den gefürchteten „Guaharibos und Guaicas", die seinerzeit Alexander von Humboldt hinderten, die Quellen des Orinoco aufzusuchen[3]

Nach Robert Schomburgks Reise blieb der obere Uraricuéra für die wissenschaftliche Welt eine Terra incognita. Die brasilianische Grenzkommission unter der Leitung des Oberstleutnants Francisco Xavier Lopes de Araujo kam im Jahre 1882 nicht über die Mündung des Uraricapará hinaus. Wir finden deshalb auch in der Literatur nur unbestimmte Nach-

[1] Ebenda S. 417/418.

[2] Ebenda S. 437/438, 444.

[3] Ebenda S. 438. — A. von Humboldt a. a. O. Bd. IV, S. 119.

richten über die Schirianá, die „Krischaná" (Crichanás) genannt und wegen des Gleichklanges der Namen allgemein mit den Krischaná des Rio Yauaperý zusammengebracht werden. Auf wen diese Konfusion, die sich fast gleichzeitig bei zwei verschiedenen Forschern findet, zurückzuführen ist, läßt sich nicht feststellen.

Henri Coudreau gibt die „Krischaná" oberhalb der Insel Maracá bis zu den Quellen des Uraricuéra an und nennt sie anthropophag. Am Uraricapará[1] lägen sie im Krieg mit den Porocotos. Sie bildeten eine Familie mit den Uaimiri des Rio Yauaperý, von denen sie sich nach einer unbestimmten Überlieferung vor Zeiten getrennt hätten, um über den Tacutú an den oberen Uraricuéra auszuwandern. Sie sprächen fast dieselbe Sprache wie die „Macuchis, Yarecunas, Porocotos, Chiricumos" und die Stämme des Rio Yauaperý[2]. Worauf Coudreau diese Behauptung stützt, ist nicht ersichtlich, da es bis zu meiner Reise nicht die geringste Sprachprobe vom Schirianá des Uraricuéra gab.

João Barboza Rodrigues verdanken wir die ersten genaueren Nachrichten über die Anwohner des unteren Rio Yauaperý, die er Krischaná nennt. Neben einer kurzen Schilderung ihrer Lebensweise, Waffen und Geräte, Sitten und Gebräuche und ihres Charakters gibt er eine reichhaltige Wörterliste ihrer Sprache, die danach zur Karaibengruppe gehört. Auch er nimmt eine enge Verwandtschaft zwischen diesen Indianern und den „Krischaná" des oberen Uraricuéra an. Die Hauptzentren dieses großen und ungezähmten Volkes lägen zwischen den Quellen des Orinoco und Parima (Uraricuéra), in der Serra do Arutany (Marutaní)[3], zwischen den Ufern des Uraricuéra und Uraricapará und endlich im Quellgebiet des Essequibo und südlich davon am Rio Yauaperý. Die Krischaná des Yauaperý hätten sich von dem gleichnamigen Mutterstamm im Marutanígebirge etwa um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts entweder wegen Familienzwistigkeiten oder infolge Vermehrung der Bevölkerung getrennt. Anfangs hätten sie am Rio Uaracá gewohnt, einem linken Nebenflusse des Rio Negro, der oberhalb des Rio Branco fast gegenüber der ehemaligen Hauptstadt Barcellos mündet,

[1] Coudreau schreibt „Araricapara", was ich auch öfters als Namen dieses Flusses von den Indianern gehört habe, ebenso wie „Araricuéra" neben Uraricuéra. Gewöhnlich aber nennen sie den ersteren „Kurarikará" und den letzteren mit seinem alten karaibischen Namen „Paríma" oder „Paríme".

[2] H. A. Coudreau, La France Équinoxiale Bd. II, S. 234/235, 395/396.

[3] Arutamy, wie es S. 137 heißt, ist Druckfehler. In den Akten der letzten Grenzkommission wird dieses Gebirge Urutani, auf der Karte Urutany genannt (Relatorio, S. 190 und Karte). Diese Bezeichnungen sind falsch. Die Indianer nennen das Gebirge allgemein Marutaní oder Malutaní.

wo sie in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts unter dem Namen „Guaribas“ oder „Uaríuatapuya“ (Brüllaffenindianer) bekannt gewesen seien. Von dort seien sie vertrieben worden, vielleicht durch die wilden „Aicas“ (Waíka). Am Demenene, auf den Karten auch Demeneny geschrieben, einem Nebenflusse des Uaracá, gäbe es noch heute Krischaná[1]. An einer anderen Stelle sagt Barboza Rodrigues, die Rios das Cuieiras und Mamimêu, Zuflüsse des Demenene[2], seien bewohnt von Chirianás, die ihre Streifzüge bis zum Catrimani (Caterimani, Caratirimani), einem großen rechten Nebenflusse des Rio Branco, ausdehnten[3]. Dies ist schon möglich. Die Schirianá sind unzweifelhaft ein weitverbreitetes Wandervolk, und das ganze große Gebiet zwischen Rio Negro, Rio Branco und Uraricuéra ist bis heute unerforscht.

Noch weiter als Coudreau und Barboza Rodrigues, und wohl veranlaßt durch ihre unbewiesenen Behauptungen, geht ein neuerer brasilianischer Forscher, der die Schirianá des Uraricuéra geradezu „Yauaperý“ nennt[4], und so bezeichnen sie heute auch die äußersten brasilianischen Ansiedler am Ostende der Insel Maracá.

Mögen nun die Anwohner des unteren Yauaperý wirklich Krischaná heißen, wie Barboza Rodrigues behauptet, oder Uaimirí, Uah-mi-ri, wie Coudreau und Richard Payer wollen[5], oder mag es sich um zwei verschiedene Stämme handeln, von denen nach Coudreau die Uaimiri auf dem rechten Ufer des unteren Rio Yauaperý, die „Kirichamans“ neben Stämmen unbekannter Zugehörigkeit, wie „Assahys“ und „Coutias“ oder „Cuitias“ im Quellgebiet dieses Flusses hausen[6], soviel steht schon heute fest, daß diese Indianer mit den Schirianá, den alten Kirischana oder Krischaná, des Uraricuéra sprachlich nicht das geringste zu tun haben.

Ich lernte zwei Horden der Schirianá kennen. Die einen stammten vom oberen Uraricapará und besuchten mich, durch zwei wackere Indianer meiner Begleitung herbeigerufen, in den Weihnachtstagen 1911 mit Weib und Kind an dem hohen Katarakt von Purumamé (Urumamý). Die anderen trafen wir vier Wochen später in ihrem primitiven Dorf an dem kleinen rechten Nebenbach Motomotó gegenüber dem Marutanígebirge.

---

[1] J. Barboza Rodrigues a. a. O. S. 136, 148.

[2] Demeune, wie es dort heißt, ist Druckfehler. Das ganze Buch enthält zahlreiche Druckfehler, was besonders die Wörterlisten sehr entwertet.

[3] A. a. O. S. 167.

[4] Jacques Ourique, O Valle do Rio Branco. Manaos 1906, S. 24.

[5] Richard Payer, Reisen im Yauaperýgebiete. Petermanns Mitteilungen, 52. Band, 1906, S. 217 ff.

[6] A. a. O. S. 235 und Karte V.

Die Schirianá des oberen Uraricapará gelten jetzt als „friedlich“. Wie lange dieser immerhin etwas ungewohnte Zustand bei ihnen andauern wird, kann man freilich bei diesen kriegerischen Indianern, von denen einige sehr wenig vertrauenerweckend aussahen, nicht sagen. Kurz vor meiner Reise hatte ihr berüchtigter Häuptling *Kuranaí* mit ein paar seiner Leute der kleinen Ansiedlung der Taulipáng am östlichen Ende der Insel Maracá den ersten freundschaftlichen Besuch abgestattet und als Zeichen seiner friedliebenden Gesinnung ein dickes Bündel prächtig gearbeiteter Bogen und Pfeile im Tausch gegen europäische Waren zurückgelassen. Noch heute klingt mir der Abschiedsruf des einen Taulipáng in den Ohren: „Grüßt mir den Häuptling *Kuranaí*!“ Ich konnte den Gruß leider nicht mehr ausrichten, denn *Kuranaí* war tot, trotz seiner bewegten Vergangenheit eines natürlichen Todes gestorben. Am Purumaméfall lernte ich einen Sohn von ihm kennen, einen bildschönen Jüngling, und eine hübsche, jung verheiratete Tochter.

Diese Schirianá sind erst in neuerer Zeit zum oberen Uraricapará gezogen. Früher wohnte *Kuranaí* mit seiner Bande auf dem rechten Ufer des Uraricuéra oberhalb Maracá am Abhange eines niedrigen Höhenzuges gegenüber der Insel Kamauántade. Von dort unternahm er seine Raubzüge und Überfälle auf durchreisende Indianer und wurde so der Schrecken der ganzen Gegend. Meine Leute wußten viel von seinen Schandtaten zu erzählen. Einmal überraschte er im Morgengrauen eine Reisegesellschaft der Yekuaná, von der angeblich nur eine Frau ihr Leben retten konnte. Das andere Mal fiel ihm ein Sapará namens *Schikuraí* zum Opfer.

Eine größere Wörterliste, die ich von der Sprache dieser Schirianá aufnahm, beweist, daß sie ganz isoliert ist, folglich auch mit der Karaibengruppe, der man sie bisher aus gänzlichem Mangel an Material zurechnete, nicht das mindeste zu tun hat. Einige karaibische Wörter im Schirianá des Uraricapará können nicht als Gegenbeweis gelten, denn sie beziehen sich fast ausschließlich auf Kulturgeräte und Kulturpflanzen und deuten nur auf die mannigfachen, aber losen Verbindungen hin, die diese Indianer mit den sie umgebenden Karaibenstämmen seit längerer Zeit gehabt haben. Damit erledigt sich auch die von Coudreau, Barboza Rodrigues u. a. verfochtene Legende von einem nahen Zusammenhange zwischen den Schirianá des oberen Uraricuéra und den sogenannten „Krischaná“ des Rio Yauaperý.

Auch die Schirianá von Motomotó gelten heute als friedlich. Sie stehen in freundschaftlichem Verkehr mit den Máku, einem kleinen Stamme des Auarí, von denen sie bis zu einem gewissen Grad kulturell beeinflußt sind. Leider gelang es mir nicht, von ihrer Sprache Proben zu sammeln. Meinen

1



2

1 Schirianá im Einbaum, Rio Uraricuéra. 2 Wetterschirme der Schirianá, Motomotó.

verzweifelten Versuchen setzte diese tiefstehende Gesellschaft vollkommenes Unverständnis entgegen, und am dritten Tag unseres Zusammenseins machten sie sich, offenbar erschreckt durch den photographischen Apparat und Schüsse meiner Jäger, mit ihrer geringen Habe auf und davon. Indessen scheinen beide Horden, wie mir auch andere Indianer, die mit ihnen schon früher zusammengekommen waren, wiederholt versicherten, die gleiche Sprache zu haben, die höchstens dialektische Verschiedenheiten zeigt.

Die nächsten Nachbarn der Schirianá und noch verrufener als diese sind die Waíka oder Waiká.

Das Gebiet dieses großen Stammes scheint sich im achtzehnten Jahrhundert weiter nach Osten ausgedehnt zu haben als heute. In dem Bericht der portugiesischen Grenzkommission des Jahres 1787 unter dem Oberbefehl des tätigen Gouverneurs Lobo de Almada werden Oaycas zwischen den Quellen des Parimé[1] und denen des Amajari (Majarý), linker Nebenflüsse des unteren Uraricuéra, angegeben. Sie hatten damals sechs Häuptlinge und standen in freundschaftlichen Beziehungen zu den Spaniern[2]. Martius zählt unter den Stämmen im Gebiet des Rio Negro „Oiacá, Uaica, am Uraricoera, im obersten Gebiete des Rio Branco" auf[3]. Coudreau hält den Stamm für verschwunden[4]

Die letzte brasilianische Grenzkommission kam 1882 im Quellgebiet des Uraricapará weder mit Schirianá noch mit Waíka zusammen. Die ersteren lebten damals noch nicht in dieser Gegend. Die letzteren werden in dem Bericht „Uaycás, Uaicás" oder „Guaycás" genannt und als ein wilder Stamm auf der nördlichen (venezolanischen) Seite der Wasserscheide verzeichnet. Sie ließen sich nicht blicken; man fand jedoch ganz frische Spuren, die ihnen zugeschrieben wurden. Auch erbot sich einer der indianischen Führer der Expedition, der unter ihnen gelebt hatte, einige herbeizuholen, aber man hatte Eile, da der Proviant auszugehen drohte, vielleicht auch aus Furcht vor diesen berüchtigten Wilden, derentwegen man jede Nacht scharf auf der Hut war. Diese Guaycás seien dieselben Indianer, die am oberen Orinoco zusammen mit den „Guaharibos" den Zugang zu den Quellen verhinderten[5]. Wenn es aber weiterhin heißt, „ihre Wohnsitze erstreckten sich von Esmeralda

[1] Von den Indianern Maruá, von den Brasilianern Parimé genannt.
[2] Coudreau a. a. O. S. 392/393.
[3] Martius, Beiträge, Bd. I, S. 566.
[4] Coudreau a. a. O. S. 393.
[5] Relatorio, S. 190/191 und Karte. — Wilh. Sievers, Bemerkungen zur Karte der venezolanisch-brasilianischen Grenze. Zeitschrift der Gesellschaft f. Erdkunde zu Berlin. 1887, S. 1 ff. und Karte. — G. Grupe y Thode a. a. O. S. 252.

bis zur Mündung des Cuyuny", so ist dies ein Irrtum, wiederum hervorgerufen durch die Ähnlichkeit oder Gleichheit zweier Stammesnamen, denn die „Waíka" des Uraricuéra-Orinoco-Gebietes sind ein ganz anderer Stamm als die karaibischen Akawaí oder Akawoío, die auch Waíka oder mit spanischer Schreibweise Guaícas genannt werden und fern im Nordosten in den Grenzgebieten von Venezolanisch und Britisch Guayana, besonders am Cuyúni, einem großen linken Nebenfluße des unteren Essequibo, leben.

Ich traf unter den Schirianá von Motomotó zwei sehr hellfarbige Waíka und hörte, daß sie in größerer Anzahl das Marutanígebirge bewohnten, wo sie schon die brasilianische Grenzkommission angibt[1]. Sie streifen aber auch durch die dichten Wälder südlich vom Uraricuéra und im Parímagebirge und stellen, wie auch ihre Nachbarn versichern, wohl nur eine Unterabteilung der Schirianá dar, mit denen sie entweder friedlich zusammen oder in erbitterter Feindschaft leben. Beide Stämme verstehen einander mühelos, so daß die dialektischen Unterschiede sicher gering sind. Robert Schomburgk erwähnt die Waíka überhaupt nicht, sondern spricht nur von „Kirischana", ob er sie nun in der Nähe des Marutanígebirges oder in der Serra Paríma angibt. Auch die Yekuaná nennen ihre gefürchteten Nachbarn mit geringer Veränderung des wirklichen Stammesnamens unterschiedlos „Schirischána". Schon dies ist ein Beweis dafür, daß es sich nicht um zwei verschiedene Stämme, sondern nur um zwei Abteilungen eines großen Volkes handelt.

Mit den Schirianá des oberen Uraricapará, der im Marutanígebirge entspringt, scheinen die dort hausenden Waíka freundnachbarliche Beziehungen zu unterhalten, ebenso mit dem kleinen Stamme der Auaké im Quellgebiet des Paragua. Wenigstens wurde mir erzählt, daß an dem großen Tanzfeste, das die Schirianá kurz vor unserem Zusammentreffen gefeiert hatten, auch Waíka vom Marutaní teilgenommen hätten. Indessen herrscht doch zwischen beiden Stämmen ein gewisses Mißtrauen und vielleicht heute schon wieder Kriegszustand. Das gleiche gilt von dem Verhältnis zwischen den Bewohnern von Marutaní und denen von Motomotó. Dies kam deutlich zum Ausdruck in der Art und Weise, wie uns die letzteren vor ihren gefährlichen Nachbarn warnten.

In Todfeindschaft von alters her leben die Waíka von Marutaní mit den Yekuaná des Merewarí (oberen Caura). Die östlichste Ansiedlung dieser Indianer lag früher am Waínya, einem rechten Nebenflusse des Merewarí. Eines Tages fielen die Waíka über die Bewohner her, töteten einige von ihnen und jagten die übrigen zum Hauptstrom zurück. Schon zu Robert

[1] Relatorio, S. 190.

Schomburgks Zeit galt der „Wai-ina“, wie er das Flüßchen nennt, als „der Schlupfwinkel der wilden Indianer, die keinen Fremden erlaubten, ihr Lager zu betreten“ [1].

Nicht viel mehr erfahren wir über die Waika der Orinoco-Quellflüsse. Sie werden in Venezuela „Uaicas“ oder „Guaicas“ genannt und gewöhnlich zusammen mit den sogenannten „Guaharibos“ oder „Uajaribos“ aufgeführt.

Schon P. Caulín zählt in seiner „Historia de la Nueva Andalucía“ 1779, unter den Nationen, die den Orinoco und die angrenzenden Gebiete bewohnten, die „uaicas“ und „uaribas“ auf[2].

Die berühmte Expedition zur Festlegung der Grenzen der spanischen und portugiesischen Besitzungen am Orinoco und Rio Negro, 1756—1761, die allgemein nach dem energischsten und intelligentesten ihrer Befehlshaber Don José Solano „Expedición de Solano“ genannt wird, nennt unter den Stämmen, mit denen sie in Berührung kam, die „uaribas“[3].

Der Name „Uaribas, Uajaribos, Uaharibos, Guaharibos“ ist gar kein Stammesname, sondern ein Spitzname für die wilden Indianer der Quellflüsse des Orinoco. Er ist offenbar der Lingoa geral (Tupi) entnommen, in der „uarívua, guaríba“ den Brüllaffen (Mycetes) bezeichnet[4]. In der Forschungsgeschichte Venezuelas ist dieser Name berühmt geworden zur Bezeichnung eines hohen Kataraktes des oberen Orinoco, etwa 195 Kilometer oberhalb Esmeralda[5], der mehr als ein Jahrhundert lang die Ultima Thule des Orinoco bildete und bis auf den heutigen Tag nachweislich nur von einem Weißen überschritten worden ist.

Nach Humboldts Angabe war der erste, der bis zu diesem Katarakt vordrang, das Mitglied der spanisch-portugiesischen Grenzkommission Franzisco Fernandez de Bobadilla. „Am Fuß des Felsdamms, welcher den großen Katarakt bildet, wurde er unversehens während des Frühstücks von den Guaharibos und den Guaicas überfallen, zwei kriegerischen und wegen der Stärke des Curare, mit dem sie ihre Pfeile vergiften, vielberufenen

---

[1] Rob. Schomburgk a. a. O. S. 422.

[2] B. Tavera-Acosta a. a. O. S. 6/7.

[3] Ebenda S. 6.

[4] Mit demselben unbestimmten Namen wurden und werden in Brasilien eine Anzahl Wildstämme bezeichnet, so im achtzehnten Jahrhundert die Anwohner des Rio Uracá, die „Guaribas“ oder „Uariua-tapuya“, deren Nachkommen Barboza Rodrigues in den Krischaná des Rio Yauapery sieht (vgl. oben), und die heutigen „Guariua“ oder „Guariua-tapuyo“, ein Stamm unbekannter Zugehörigkeit auf dem linken Ufer des mittleren Yapurá, von dem ich während meiner vorletzten Reise, 1903—1905, einiges wenige in Erfahrung bringen konnte. (Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw., Bd. II, S. 315 ff.)

[5] Nach Tavera-Acosta, Anales de Guayana, Bd. I. Ciudad Bolivar, 1913, S. 121.

Stämmen. Die Indianer besetzten die Felsen mitten im Fluß. Sie sahen keine Bogen in den Händen der Spanier, von Feuergewehren wußten sie nichts, und so gingen sie Leuten zu Leibe, die sie für wehrlos hielten. Mehrere Weiße wurden gefährlich verwundet, und Bovadilla mußte die Waffen brauchen. Es erfolgte ein furchtbares Gemetzel unter den Eingeborenen. Trotz des Sieges, der ihnen nicht schwer geworden, wagten es die Spanier nicht, in gebirgigtem Land auf einem tief eingeschnittenen Flusse weiter gegen Osten hinaufzugehen[1]."

Die Erzählung von diesem Blutbade hielt Humboldt ab, seinen Weg flußaufwärts zu verfolgen und die Quellen des Orinoco aufzusuchen. Bei dem Katarakt der Guaharibos, über den diese Wilden eine Brücke geschlagen haben, „stehen Indianer mit Bogen und Pfeilen, die keinen Weißen und keinen, der aus dem Gebiet der Weißen kommt, weiter nach Osten lassen[2]". An einer anderen Stelle sagt er, die Guaicas, die hauptsächlich den Caño Chiguire, einen linken Nebenfluß des oberen Orinoco, bewohnten, ließen die Spanier nicht weiter hinaufkommen als bis zu den Katarakten[3]. — Und doch ist Humboldt irregeführt worden. Der Zusammenstoß zwischen Bobadilla und den Indianern hat nach den Quellenforschungen des Venezolaners Michelena y Rójas nie stattgefunden. Bobadilla kam 1764 nur bis zur Mündung des Mavaca (Umauaca), eines linken Nebenflusses des Orinoco halbwegs zwischen Esmeralda und dem Falle der Guaharibos, und kehrte von da um, weil ihm die Lebensmittel ausgingen. Mit den wilden Indianern kam er überhaupt nicht in Berührung. Der erste und einzige, der in jener Zeit bis zum „Raudal de Guaharibos" vordrang, war vielmehr ein anderer Offizier der Grenzkommission, Apolinar Diez de la Fuente, vier Jahre vor Bobadilla. Auch er erfuhr keinerlei Belästigung seitens der Eingeborenen. Die ungünstigen Bedingungen des Flusses, der hier anscheinend den Charakter eines Gebirgsbaches annimmt, und die Unwegsamkeit seiner Ufer zwangen ihn zur Umkehr[4].

---

[1] A. v. Humboldt a. a. O. Bd. IV, S. 111.

[2] Ebenda Bd. IV, S. 119.

[3] Ebenda Bd. IV, S. 108, 110.

[4] D. Angel de Altolaguirre y Duvale, Relaciones Geográficas de la Gobernación de Venezuela (1767/68). Madrid 1909. Reiseberichte des Apolinar Diez de la Fuente, 1760, und des Francisco Fernandez de Bobadilla, 1764. S. 306 ff. und S. 323 ff. — F. Michelena y Rójas, Exploración oficial. Bruselas 1867. S. 162 ff., 167 ff., 182 ff. — Tavera-Acosta, En el Sur. S. 306—309. — Derselbe, Anales de Guayana. Bd. I, S. 117. — A. Jahn, Contribuciones á la Hidrografía del Orinoco y Rio Negro. Carácas 1909, S. 5/6. — Derselbe, Beiträge zur Hydrographie des Orinoco und Rio Negro. In: Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin 1909, S. 99.

Humboldt widmet der körperlichen Beschaffenheit der „Guaicas“ und „Guaharibos“, von denen er einige in der Mission Esmeralda zu sehen Gelegenheit hatte, leider ohne von ihnen Sprachproben zu nehmen, eine längere Betrachtung. Er rechnet sie zu den Stämmen „von weißlichter Hautfarbe und sehr kleinem Wuchs“, zu denen er mit Recht auch die „Maquiritáres“ (Yekuaná-Kunuaná) zählt, meint aber, „die Kleinheit der Guaicas und die Weiße der Guaharibos, die P. Caulín Guaharibos blancos nennt, seien in gleichem Maße übertrieben worden“ Die Guaicas, die er maß, hatten „im Durchschnitt 4 Fuß 7 Zoll bis 4 Fuß 8 Zoll (nach altem französischem Maß)[1]“, etwa 1,52—1,55 m, also unter mittlerer Rassengröße. Ungefähr dieselbe Körperhöhe hatten die Waika, die ich in Motomotó am Uraricuéra traf, und die sich ebenfalls durch sehr helle Hautfarbe auszeichneten.

Richard Spruce traf 1853 am oberen Casiquiare einen etwa fünfzigjährigen Guaharibo, der dreißig Jahre vorher in die Gefangenschaft der dortigen halbzivilisierten Baré-Indianer geraten war. Diese waren beim Suchen von Paránüssen (Bertholletia excelsa) am Ufer eines Flusses, der wahrscheinlich der Manaviche, ein rechter Nebenfluß des oberen Orinoco war, auf ein Dorf der Guaharibos gestoßen. Das niedrige, leicht abfallende Dach der im Grundriß kreisrunden Hütten war nur $1^1/_2 - 2^1/_2$ m breit, so daß die Mitte des Hauses unter freiem Himmel lag. Dach und Außenwand des Hauses waren mit den langen, breiten, ungefiederten Blättern einer Palme, ähnlich der Bussú des unteren Amazonas, bedeckt. Unter dem Dach waren die Hängematten mehrerer Familien befestigt. Einige breite, saubere Pfade führten von den Hütten in den Wald. In einem Haus befanden sich zwei junge Männer mit drei jungen Frauen. Einer der Männer floh; die übrigen wurden gefangengenommen. Nachdem die Indianer die Gefangenen gebunden hatten, wurden sie von einer Abteilung Guaharibos, die zurückgekehrt waren, angegriffen, konnten sich aber in den dichten Wald retten. Einen der Angreifer schossen sie nieder. Die drei Frauen starben ein paar Jahre später am Scharlachfieber.

Der Guaharibo, dessen einheimischer Name Kudé-kubui lautete, sprach nur wenig spanisch, doch konnte sich Spruce mit Hilfe eines Dolmetschers mit ihm unterhalten und auch einiges über die Sitten und Gebräuche seines Stammes erfahren, was um so wichtiger ist, als es so ziemlich die einzige authentische Nachricht über die Guaharibos darstellt. Er maß nur fünf Fuß, etwa 1,52 m, hatte einen dicken Bauch und schwache Beine, helle Haut und hellbraune Augen. Sein Haar war schwarz und, wo es länger war,

[1] A. a. O. Bd. IV, S. 113 ff.

ganz leicht gelockt. Er schien sehr gutmütig zu sein, aber viel weniger intelligent als seine Herren, die Baré. Als Spruce seine Sprache aufnahm, lachten die umstehenden Indianer über seine Worte, er aber lachte am herzlichsten. Er gab an, daß sich mehrere Dörfer seines Stammes am oberen Orinoco bis zu den Quellen befänden. Jeder Mann dürfe nur eine Frau haben. Die Körper ihrer Toten würden verbrannt. Die Knochen sammelten sie aus der Asche, zerstießen sie in einem Mörser und bewahrten sie in kugelförmigen, dicht geflochtenen Körben in ihren Hütten. Wenn sie ihren Wohnsitz veränderten oder auf Reisen gingen, trügen sie die Überreste ihrer Vorfahren in diesen Körben mit sich[1].

Was aus der Wörterliste, die Spruce aufnahm[2], geworden ist, entzieht sich meiner Kenntnis. Sie ist meines Wissens die einzige, die jemals vom Guaharibo aufgezeichnet wurde.

Der erste, der über den Raudal de Guaharibos hinaus nach Osten vordrang, war Jean Chaffanjon. Bis heute hat er keinen Nachfolger gefunden. Auf seiner Reise, die er 1886 im Auftrage des französischen Unterrichtsministeriums unternahm, gelang es ihm nach mühevoller Fahrt, den Orinocoquellen bis auf 80—90 km[3] nahe zu kommen. Er traf dabei mehrmals kleine Banden von Guaharibos, die aber stets in panikartiger Furcht die Flucht ergriffen. Einmal stieß er inmitten einer Waldlichtung auf ein kurz vorher verlassenes Lager von ihnen, sieben im Kreis angeordnete, kleine Hütten, die, wie sich der Reisende ausdrückt, „mehr das Ansehen eines Obdaches für Hühner oder für Hunde als für Menschen" hatten. Fünf bis sechs am Ende abgebrochene, nicht abgeschnittene, 2,50 bis 3 m lange Baumzweige, in die Erde gesteckt und oben zusammengebunden, bildeten einen Kegel von 70 bis 80 cm Durchmesser. Darüber lagen einige Blätter. Das war alles. Ringsum lagen Überreste von Paránüssen, die einfach zwischen zwei Steinen aufgebrochen worden waren. Mitten im Kreis der Hütten sah man noch Spuren von Feuer[4]. Ein andermal überraschte er eine Bande von sieben Personen, Männern, Weibern und Kindern, beim Mahl, das in Palmkohl, halb verfaulten Paránüssen und Kügelchen aus zerquetschten Termiten bestand. Ihre äußere Erscheinung

---

[1] Richard Spruce, Notes of a Botanist on the Amazon and Andes 1849—1864. Ed. by Alfred Russel Wallace. Bd. I. London 1908. S. 396/398.

[2] Ebenda S. 443.

[3] Nach der Berechnung Jahns, Contribuciones, S. 13; Beiträge, S. 102. — Die Orinocoquellen hat Chaffanjon nicht erreicht.

[4] Jean Chaffanjon a. a. O. S. 302—305. — Ganz ähnliche Lager traf ich 1904 von den Makú, streifenden Waldindianern am mittleren und oberen Rio Negro.

beschreibt der Reisende, wie er sie in der Eile erfassen konnte. Sie gingen vollständig nackt. Ihre Hautfarbe war heller als bei allen Indianern, denen er bisher begegnet war. Auch schienen sie ihm gar nicht so furchtbar, wie man sie ihm geschildert hatte. Sie waren klein und unansehnlich, und ihre dünnen Gliedmaßen, ihre unmäßig aufgeblähten Bäuche, ihre langen und schmutzigen, ein wenig rötlichen Haare, ihr tierischer Gesichtsausdruck gewährten einen abstoßenden Anblick. Die häßlichen Frauen hatten kaum entwickelte Brüste, aber enorme Brustwarzen. Einige Männer zeichneten sich durch einen längeren, dünnen Bart aus. Als Waffe trugen sie nichts als einen Stock [1]. Von einer anderen Abteilung von vierzehn Guaharibos, die er kurz vor dem letzten erreichten Punkte aufstörte, gewann er denselben äußeren Eindruck, so daß er sein Urteil über diese berüchtigten Indianer in die Worte zusammenfasst: „Il n'y a donc rien à redouter de ces prétendus anthropophages [2].“

Über einer der Stromschnellen fand Chaffanjon eine aus dünnen Stämmchen, Baumzweigen und Lianen ganz solide hergestellte Brücke, wie sie schon Humboldt nach Hörensagen vom Raudal de Guaharibos erwähnt [3]. Die Guaharibos haben keine Boote und scheinen daher im Errichten dieser Brücken, die ihnen ermöglichen, den Fluß auch bei höherem Wasserstande zu passieren, besonders geschickt zu sein. Den Bau einer Brücke können die Indianer nur bei sehr trockenem Flusse vornehmen, um die Stützen zwischen den Steinen oder in den Spalten der Felsen, die dann aus dem Wasser aufragen, befestigen zu können. Die Stützen maßen 12—15 cm im Durchmesser und hatten eine je nach der Tiefe des Flusses verschiedene Länge, die jedoch 4 m nicht überschritt. Sie waren zu je zwei im Kreuz zusammengebunden und schräg gegen die Strömung gerichtet. Oben und unten waren sie durch längere Querstangen miteinander vereinigt. Um den Stützen einen besseren Halt zu gewähren, hatte man sie mittels Lianen an den Uferbäumen befestigt, so daß das Ganze den Anschein einer Hängebrücke gab. Die Indianer laufen über die beiden unteren Querstangen und bedienen sich der oberen als Geländer. Keiner der dabei verwendeten Holzteile zeigte Spuren einer Axt oder eines Messers; die Enden waren abgebrochen oder abgebrannt [4]

Über die Wildheit der Guaharibos ist viel geschrieben worden, und

---

[1] Ebenda S. 308/311.

[2] Ebenda S. 313/314.

[3] A. a. O. Bd. IV, S. 111, 112, 119.

[4] Chaffanjon a. a. O. S. 311 und Abbildung S. 309. Diese Brücken der Guaharibos sind also ebenso angelegt wie die Brücken der Taulipáng, vgl. oben S. 78 und Abb. 6.

viel wird noch heute am Orinoco davon erzählt. Indessen gibt es eine ganze Reihe von Angaben aus verschiedener Zeit, die die Harmlosigkeit dieser Indianer betonen und zeigen, wie die Schuld an gelegentlichen Zusammenstößen gewöhnlich auf seiten der sogenannten „Zivilisierten“, Indianer oder Mischlinge, zu suchen ist.

Die Einwohner von Esmeralda erzählten Humboldt, oberhalb des Gehette und des Chiguire [1] würden der Juvia- (Bertholletia excelsa) und der Kakaobaum so gemein, daß die wilden Indianer (die Guaicas und Guaharibos blancos) die Indianer aus den Missionen ungestört die Früchte sammeln ließen [2].

Zur Zeit der Reise Spruces (1853) veranstalteten die halbzivilisierten Indianer des oberen Casiquiare förmliche Jagden auf die Guaharibos. Wenn diese auf der Suche nach Paränüssen weit flußabwärts bis unterhalb der Fälle kamen, lauerten sie ihnen auf, überfielen sie aus dem Hinterhalt und schleppten sie mit sich, um sie als Arbeiter in ihren Pflanzungen zu verwenden. Wie grausam es dabei zuging, haben wir oben gesehen, und daß die Guaharibos sich gelegentlich zu wehren wußten, bewiesen die Narben, die viele Indianer des Casiquiare an ihren Leibern trugen [3].

Als Michelena y Rójas 1857 am Mavaca reiste, versicherten ihm die Indianer, daß sie keine Furcht hätten, von den Guaharibos angegriffen zu werden, wenn sie zu den Katarakten gingen; denn jene seien friedlich und stünden mit ihnen im Tauschhandel [4].

Chaffanjon wurde während seiner Reise den Orinoco aufwärts mehrfach vor den mordgierigen Guaharibos gewarnt. Er hörte grausige Geschichten. Im Jahre 1879 hätten sie ein Dorf der Curiobanas am Rio Siápa [5], einem großen linken Nebenflusse des unteren Casiquiare, des Nachts überfallen und sämtliche Bewohner erschlagen, nur um einige Eisenwerkzeuge zu erbeuten. Im folgenden Jahre hätten sie es mit den „Maquiritáres“ am Ocamo ebenso gemacht [6] Später erfuhr Chaffanjon, bei beiden Stämmen hätten sich

[1] Linke Nebenflüsse des oberen Orinoco.

[2] Humboldt a. a. O. Bd. IV, S. 94.

[3] Spruce a. a. O. S. 355/356.

[4] Michelena y Rójas a. a. O. S. 161, 354.

[5] Der Siápa oder Idápa muß in seinem Quellgebiete dem Parimagebirge nahe kommen. Mit dem Mavaca steht er durch eine kurze Tragestelle in Verbindung. Einen Stamm der Curiobanas kenne ich nicht. Auch Tavera-Acosta (En el Sur, S. 5) erwähnt die Coriubanas neben anderen Stämmen am Rio Siápa. Am Casiquiare erzählte man mir von „wilden Indianern, vielleicht Guaharibos“ im Quellgebiet des Siápa.

[6] Chaffanjon a. a. O. S. 247.

Guahariboweiber befunden, und nimmt daher, wohl mit Recht, an, daß es sich in beiden Fällen um Racheakte für Weiberraub gehandelt habe[1].

Nun ist vor etwa drei Jahren (Januar 1920) die nordamerikanische Expedition des Alexander Hamilton Rice mit den Guaharibos an dem nach ihnen benannten Fall des oberen Orinoco in feindliche Berührung gekommen. Nach dem Bericht, den der Forscher vor der Geographischen Gesellschaft in London gab[2], hat sich der Vorfall folgendermaßen abgespielt: Als die Expedition kurz oberhalb des Raudal de Guaharibos lagerte, erschien plötzlich auf dem hohen linken Ufer eine größere Anzahl ganz nackter Indianer. Es waren große, muskulöse, wohlgenährte Leute mit breiten, runden Gesichtern und dichtem, schwarzem Haupthaar. Ein Mann und eine Frau hatten hellere Hautfarbe und hellbraunes Haar. Alle Männer waren mit langen Bogen und Pfeilen, Keulen und Stöcken bewaffnet. Ein großer, starker, dunkler Mann mit Schnurrbart schien der Anführer der Bande zu sein. Sie vollführten ein gellendes Geschrei. Versuche, sich mit ihnen zu verständigen, blieben erfolglos, ebenso das Anbieten von Messern, Angelhaken und Spiegeln. Schließlich sprangen vier Guaharibos in das seichte Wasser und kamen, die Pfeile auf den Bogen haltend („fitting arrows to their bows as they came“), auf das Lager der Expedition zu. Man gab einen Schuß über ihre Köpfe ab, worauf vom anderen Ufer aus ein Giftpfeil abgeschossen wurde. Auf den Schuß hin eilten die vier Guaharibos zurück in Deckung. Während die Amerikaner das Lager abbrachen und flußabwärts fuhren, mußten sie sich die Indianer mit Flintenschüssen vom Leibe halten.

Von seinen zahmen Indianern erfuhr Hamilton Rice noch folgendes über die Guaharibos. Sie sind ausschließlich Waldindianer und haben weder Flöße noch Kähne. Zur Zeit des niedrigen Wasserstandes (November bis April) kommen sie aus ihren Wohnsitzen auf der Nordseite der Guanaya-berge[3], passieren den Fluß auf primitiven Brücken und streifen in einzelnen Banden südlich bis zu den Quellen des Umauaca (Mavaca) und westlich bis zum Ocamo, der auch in der Trockenzeit so tief bleibt, daß er ihren Zügen eine natürliche Schranke setzt. Sie wohnen in zylindrischen Hütten mit spitz zulaufenden Dächern und haben keine Pflanzungen und keine

[1] Ebenda S. 292—295.

[2] A. Hamilton Rice, The Rio Negro, the Casiquiare Canal, and the Upper Orinoco, September 1919 — April 1920, in: The Geographical Journal, Vol. LVIII, No. 5. November 1921. S. 321—344.

[3] Eine Kette von Hügeln auf dem rechten Ufer des Orinoco unterhalb des Raudal de Guaharibos.

Hunde. Sie leben von der Jagd und vom Fischfang, den sie mit Bogen und Pfeil ausüben, und von Waldfrüchten. Sie verstehen den Gebrauch und die Herstellung des Curare, das sie auf der Jagd und im Krieg verwenden. Ihre Toten begraben sie in Körben, die sie später ausgraben und verbrennen. Die Asche bewahren sie auf[1].

Die Maquiritáres hatten große Furcht vor den Guaharibos und weigerten sich entschieden, die Expedition über Esmeralda hinaus zu begleiten.

Die Maquiritáres (Kunuaná), die an den Quellen des Cunucunúma und Padámo wohnen, hätten früher mit den Guaharibos Tauschhandel getrieben. Etwa einmal im Jahr trafen sie sich mit diesen und verkauften ihnen abgenutzte Eisenwaren gegen Hängemattenfäden und Kugeln aus getrocknetem Ton, mit dem sie in ihre einförmige Ernährung ein wenig Abwechslung bringen[2]. Gegenwärtig sei zwischen beiden Stämmen eine Entfremdung eingetreten wegen Plünderungen und Mordtaten durch die Guaharibos[3].

Am oberen Orinoco unterscheidet man nach Hamilton Rice[4] drei Klassen von Guaharibos. Die einen, mit denen die Expedition in Berührung kam, wohnen um die Guanayaberge und sind große, starke Leute. Die anderen sind von kleinem Wuchs und bewohnen das Quellgebiet des Orinoco in der Parimakette. Eine dritte Klasse von Guaharibos soll wegen ihrer geraden, platten, mongoloiden Nasen von den Maquiritáres „Chingos" genannt werden[5].

Ob es sich um drei Abteilungen des großen Volkes oder um drei verschiedene Stämme handelt, ist schwer zu entscheiden. Die großwüchsigen Guaharibos sind vielleicht nahe Verwandte der ebenfalls kriegerischen Schirianá vom Uraricapará, während die kleinwüchsigen Guaharibos vielleicht den furchtsamen Schirianá von Motomotó nahestehen.

Über die sprachliche Stellung der Guaharibos wissen wir gar nichts, da Spruces Wörterliste bis jetzt unbekannt geblieben ist, und Humboldt es anscheinend leider versäumt hat, von den „Guaharibos und Guaicas", die er in Esmeralda sah, einige Wörter aufzuzeichnen.

Jahn, bewogen durch den Gleichklang der Namen „Kirischana" und „Krischaná", vielleicht auch durch die Ausführungen Barboza Rodrigues', möchte die Guaharibos in die Karaibengruppe einordnen[6].

---

[1] Hamilton Rice a. a. O. S. 322, 341/342.

[2] Auch die Schirianá am Uraricuéra essen weißen Ton; vgl. unten.

[3] Hamilton Rice a. a. O. S. 333.

[4] Ebenda S. 334.

[5] Ich habe diesen Unterscheidungsnamen nicht gehört.

[6] Jahn, Contribuciones, S. 12.

Tavera-Acosta rechnet die „Uaicas“ und vielleicht auch die „Uaharibos“ zu einer von ihm aufgestellten großen Gruppe, dem „Pariano“, die neben anderen hauptsächlich karaibische Stämme umfaßt[1].

Codazzi kommt der Wahrheit am nächsten, wenn er eine besondere „Lengua Guahariba“ annimmt, zu der er das „Quiriquisana“ (Kirischana) und das „Guaica“ rechnet[2].

Wir können mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Guaharibos sehr nahe verwandt, wenn nicht eines Stammes sind mit den Schirianá des Uraricuéra, ebenso wie die Waíka des Parímagebirges von dem gleichnamigen Stamme des oberen Uraricuéra nicht zu trennen sind. Die Yekuaná und Ihuruána des Merewarí (oberen Caura) und oberen Ventuarí sprachen stets nur von „Schirischána“ und nannten auch den berühmten Raudal de Guaharibos „*širišána-zǒdę*“, den „Fall der Schirischána“. Erst auf meine direkte Frage nach den Waíka erzählten sie mir, daß diese hauptsächlich den oberen Ocamo bewohnten. Wie zu Schomburgks Zeit, so leben die Yekuaná noch heute in Todfeindschaft mit ihren wilden Nachbarn im Parímagebirge und wußten mir von älteren und neueren Kämpfen manches zu berichten. So erzählten mir 1912 die Yekuaná von Motokurúnya, einige Zeit vorher, angeblich vor Jahresfrist, hätten ihre Stammverwandten am Matacuni, einem größeren linken Zuflusse des Padámo, bei einem Zusammenstoß mit jenen einige Leute verloren, einen durch einen Pfeilschuß in die Schläfe. Sie warnten uns eindringlichst vor den wilden Schirischána des Parímagebirges, die zahlreich wären „wie Wildschweine“ und uns mit ihren langen Pfeilen sicher töten würden. Nur an einer Stelle haben sich anscheinend friedliche Beziehungen zwischen beiden Stammesgruppen entwickelt. Im Quellgebiet des Matacuni gäbe es ein Dorf zahmer Schirischána, die von den Yekuaná seßhaft gemacht seien und mit ihnen in freundschaftlichem Verkehr ständen. Auch sie seien den Angriffen ihrer wilden Stammesbrüder ausgesetzt. Diese Angabe wurde mir später am Orinoco und Casiquiare von verschiedenen Kautschuksammlern, die das Dorf dieser „Guaharibos mansos“ zum Teil aus eigener Anschauung kannten, ausdrücklich bestätigt, ebenso vom „Oberhäuptling des Alto Orinoco“, einem Kunuaná vom Padámo, den ich am oberen Casiquiare traf.

Nach ihrem ganzen Habitus möchte ich die Schirianá und Waíka für eine sehr alte Bevölkerungsschicht dieser Gegenden halten, die, ähnlich wie die tiefstehenden Makú des Rio Negro-Gebietes, in kleine, unter sich häufig

---

[1] Tavera-Acosta: En el Sur. S. 17/18. 300 ff.

[2] Agustin Codazzi, Resumen de la Geografia de Venezuela. Paris 1841. S. 246. Nach Tavera-Acosta a. a. O. S. 15.

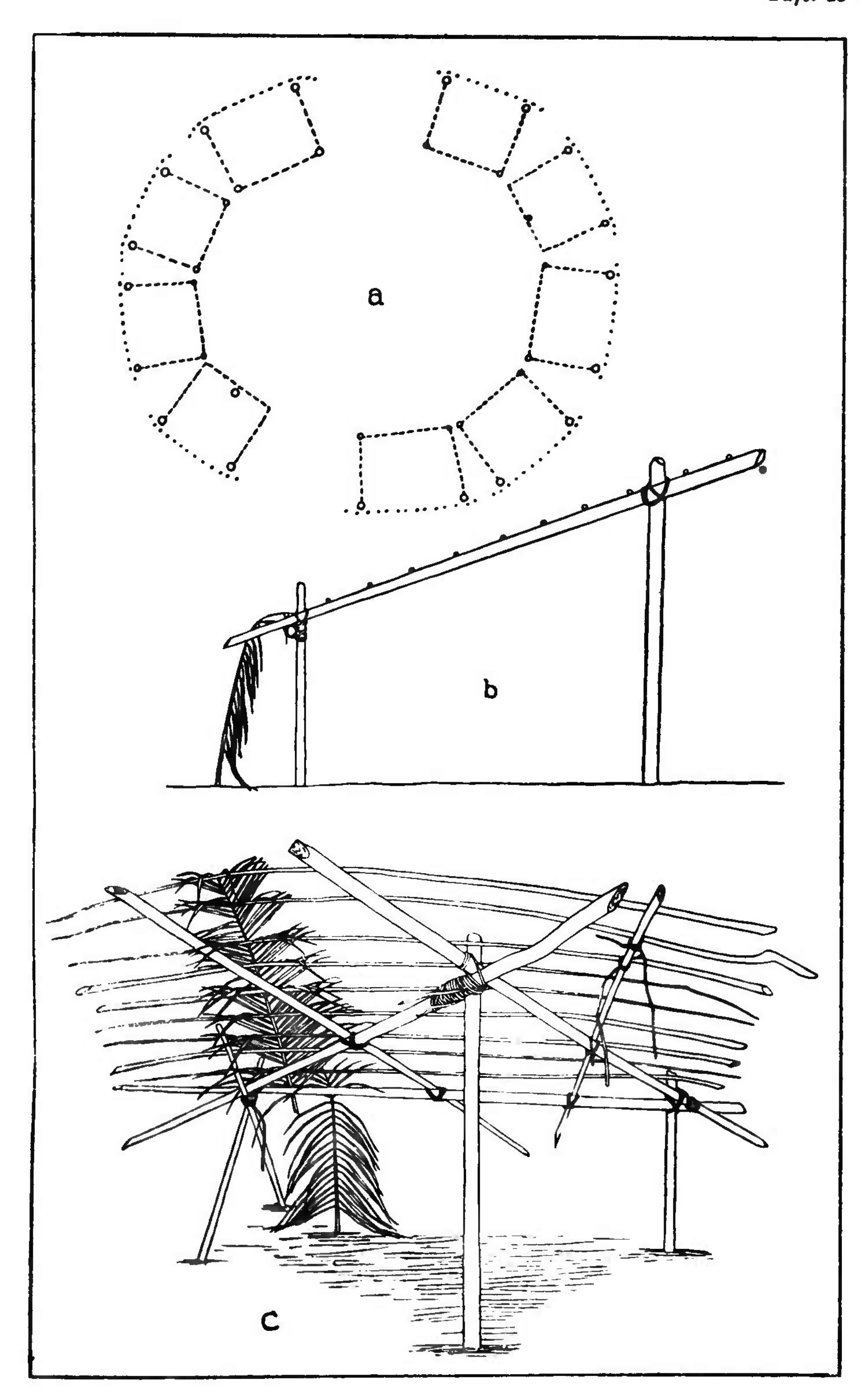
feindliche Banden zersplittert, ohne eigentliche feste Wohnsitze im Quellgebiet der Zuflüsse des oberen Uraricuéra über die Wasserscheide hinaus bis zum oberen Orinoco anzutreffen ist und ursprünglich nur von Jagd, Fischfang und Waldfrüchten lebte. In ihrer Abgeschlossenheit geben sie, wie sich ein neuerer brasilianischer Forscher ausdrückt, „ein Beispiel der instinktiven Vorsicht der Rasse gegen ihre eigene Entartung und ihren Untergang“[1].

Haus und Dorf: Das Dorf der Schirianá am oberen Uraricapará habe ich nicht besucht. Nach Angaben von Indianern, die bei ihnen gewesen waren, bewohnt die ganze Horde, etwa sechzig bis achtzig Seelen, abseits vom Fluß tief im Walde zwei große Sippenhäuser von viereckigem Grundriß. Sie lebten darin auf Gerüsten, während ihre Waffen und Geräte auf dem Boden lägen.

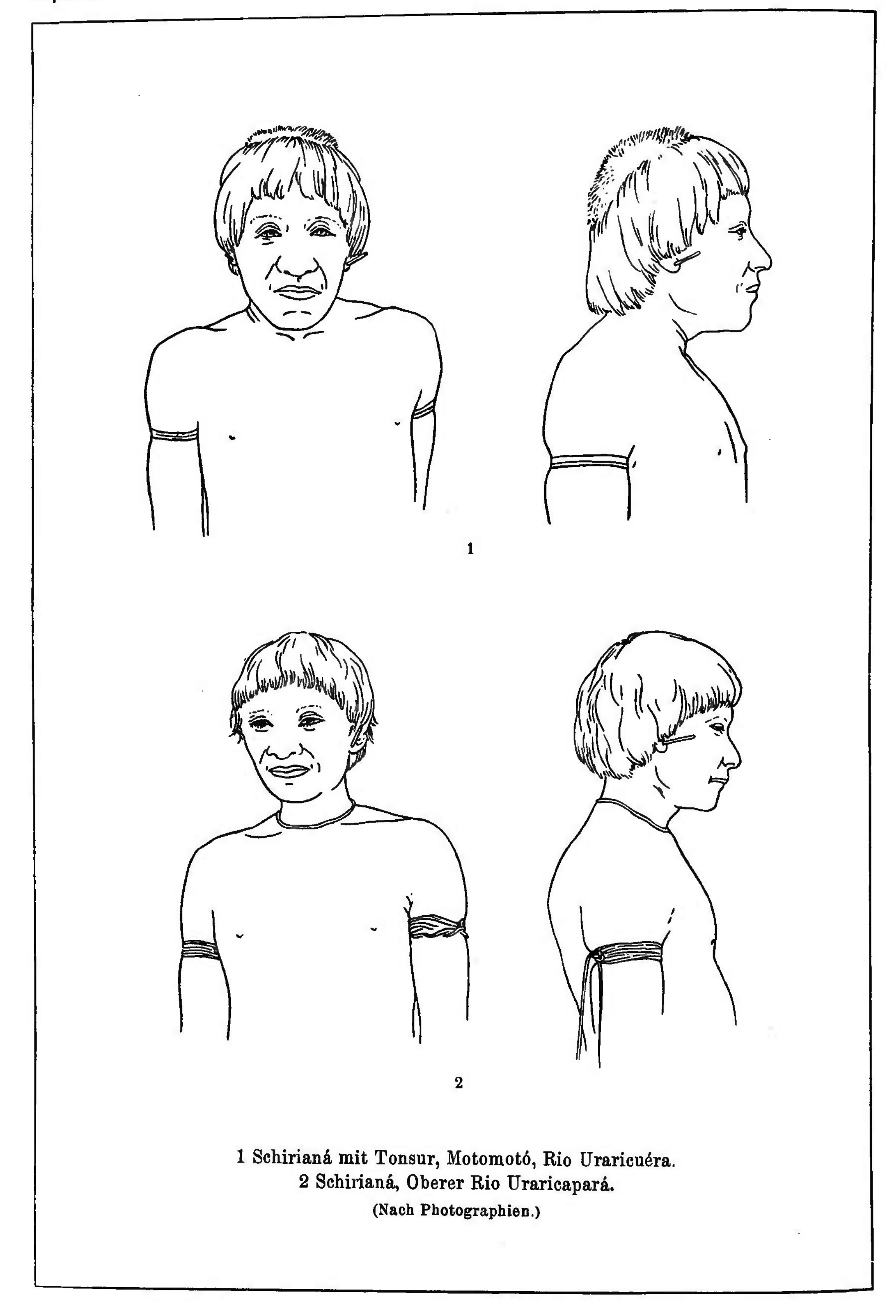
Das Dorf der Schirianá von Motomotó lag im Tal des gleichnamigen Baches dreiviertel Stunden vom Uraricuéra entfernt und setzte sich aus etwa einem Dutzend kleiner, einseitiger, kaum mannshoher Schutzdächer (Wetterschirme) zusammen, die dicht nebeneinander standen und im Kreis angeordnet waren. An zwei einander schräg gegenüberliegenden Stellen waren größere Zwischenräume gelassen, die die Zugänge zu dem Dorfplatz und damit zu den einzelnen Wohnungen bildeten (Taf. 43a). Jeder Wetterschirm diente einer Familie als Behausung. Die Bauart war überaus einfach. Vier, bisweilen auch nur drei Stützen, von denen die vorderen länger und stärker waren als die hinteren, trugen das aus Stangen mittels Lianen roh zusammengefügte, wenig geneigte Dachgerüst, das mit Palmblättern belegt war (Taf. 43b, c). Die Zahl der Bewohner betrug etwa achtzig Seelen. Einen ähnlichen Kreis von Wetterschirmen, die aber vollkommen leer standen, fanden wir am Hafen des Dorfes auf dem hohen rechten Ufer des Uraricuéra (Taf. 42, 2).

Vielleicht sind diese Dörfer der Schirianá von Motomotó nur fliegende Lager. Einer meiner Indianer verfolgte nach ihrer Flucht einen Pfad, der weit ins Innere führte, und kam zu einer großen Pflanzung mit halbfertiger, geräumiger, im Grundriß viereckiger Hütte, einer Art Maloka (Sippenhaus). Vielleicht aber war dies eine Kulturerrungenschaft aus neuerer Zeit. Diese Schirianá sind nicht imstande, die großen Kegeldachhäuser ihrer höherstehenden Nachbarn zu bauen, deshalb ahmen sie die im Grundriß viereckigen Schuppen nach, die sich häufig als Arbeitsräume neben den Kegeldachhäusern finden.

[1] Jacques Ourique a. a. O. S. 24.



Wohnungen der Schirianá von Motomotó: a Dorfplan; b Aufriß eines Wetterschirms von der Seite; c Gerüst eines Wetterschirms von vorne.



1 Schirianá mit Tonsur, Motomotó, Rio Uraricuéra.
2 Schirianá, Oberer Rio Uraricapará.
(Nach Photographien.)

Die eigentlichen Wohnsitze der Horde sind nach der Angabe der Yekuaná an den Quellen des Carucurí, eines rechten Zuflüßchens des Uraricuéra, das eine Tagereise oberhalb Motomotó mündet. Sein klares, braunes Wasser strömt über Quarzsand. Den modernen Karaiben (Taulipáng, Arekuná, Makuschí, Yekuaná) ist die Bedeutung des Wortes *karukurí* unbekannt; im Altkaraibischen heißt es „Gold"

Die Bewohner von Motomotó wurden mir bald als Schirianá, bald als Waíka bezeichnet. Wahrscheinlich sind sie ein Gemisch aus beiden offenbar nahe verwandten Stämmen. Jedenfalls befanden sich zwei sehr hellfarbige Waíka unter ihnen, ein junger Mann und eine junge Frau, die mir von ihren Genossen selbst als solche bezeichnet wurden.

Körperliche Beschaffenheit, Gesundheitszustand: Körperlich unterscheiden sich beide Horden sehr voneinander. Bei den Schirianá vom Uraricapará waren die Männer fast durchweg herkulische Gestalten, meistens über indianische Mittelgröße, mit außergewöhnlich breitem und gewölbtem Brustkasten und stark entwickelter Muskulatur[1]. Ein älterer Mann hatte einen ansehnlichen Bauch. Die Gesichter waren breit, bisweilen brutal, die wenig schief gestellten Augen bei einigen groß und offen[2] Bei anderen war der Blick wild und unstet[3]. Manche hatten fein gebogene Nasen mit hängender Spitze. Der bildschöne Sohn des verstorbenen Häuptlings *Kuranaí* zeichnete sich durch eine Adlernase aus[4]. Einige hatten stärkeren Bartwuchs, einige stark gewelltes, fast gelocktes Haar. Trotz einer gewissen Übereinstimmung war der Typus nicht einheitlich. Ein jüngerer Mann fiel ganz aus dem Rahmen seiner Umgebung heraus. Auf den ersten Anblick hätte man ihn für einen Weddha halten können[5]. Diese Verschiedenheit der Typen innerhalb einer kleinen Stammesgemeinschaft kommt wohl daher, daß die Schirianá, wie viele kriegerische Stämme, die Gewohnheit haben, Kriegsgefangene in den Stamm aufzunehmen. Ein Marakaná, den sie freilich schon als Kind gefangen hatten, unterschied sich äußerlich nur durch den etwas abweichenden Typus von seinen neuen Stammesbrüdern[6]. Auch das Freundschaftsverhältnis zu den Auaké, mit denen sie wechselseitige Ehen eingehen, wird zur Mischung der Typen beitragen, denn diese

[1] Vgl. Band V, Taf. 157 ff.
[2] Vgl. in Band V besonders Taf. 158.
[3] Vgl. Band V, Taf. 165.
[4] Ebenda Taf. 163.
[5] Ebenda Taf. 169.
[6] Ebenda Taf. 180.

sind durch ihre vorwiegend untersetzten Gestalten, ihren feineren Gliederbau und ihre regelmäßigen Gesichtszüge mit der geradlinigen, spitzen Nase sofort von den gewaltigen Schirianá zu unterscheiden[1].

Die Frauen der Schirianá vom Uraricapará waren bedeutend kleiner und zierlicher gebaut als die Männer. Einige, die kaum dem Kindesalter entwachsen waren, aber schon Kinder besaßen, hatten hübsche, runde, freundliche Gesichter[2]. Eine Frau fiel durch ihre Körpergröße und durch ihre groben, fast männlichen Züge auf (Taf. 45). Auch bei den Frauen läßt es sich nicht ohne weiteres entscheiden, ob sie Schirianá sind oder ursprünglich einem anderen Stamm angehörten.

Der Gesundheitszustand war bei dieser Horde anscheinend sehr gut. Sie haben sich bis jetzt von den Europäern ferngehalten und sind daher von Zivilisationskrankheiten verschont geblieben. Die Körper waren durchweg sauber gehalten. Ein Mann war so triefäugig, daß er kaum die Augen öffnen konnte.

Die Schirianá und Waíka von Motomotó waren kleine Leute, im Durchschnitt etwa 1,52 m hoch. Bei keinem überstieg die Körperhöhe 1,55 m. Die Weiber waren noch erheblich kleiner. Viele sahen verkümmert aus. Ältere Leute hatten aufgetriebene Bäuche und dürre Beine. Ein paar kleine Kinder waren jämmerlich mager. Ein Jüngling war auf dem einen Auge erblindet. Die von Natur fast durchweg häßlichen Menschen wirkten noch abstoßender durch den Mangel jeder Körperpflege. Eine dichte Schmutzschicht ließ die eigentliche Hautfarbe kaum erkennen. Die meisten waren auch noch durch eine scheußliche Hautkrankheit entstellt, die in großen dunklen Flecken den ganzen Körper bedeckte.

Tracht und Schmuck: Bei den Schirianá vom Uraricapará trugen Männer und Frauen die Haare in gleicher Art rund um den Kopf geschnitten. Mehrere hatten die Haartracht ihrer karaibischen Nachbarn angenommen, denen sie manche Kultureinflüsse verdanken[3]. Bei einigen waren die Haare wirr und ungepflegt, was den wilden Ausdruck des Gesichts noch erhöhte[4]. Schamhaare und Achselhaare waren bei den Schirianá- und Auakémännern nicht entfernt. Unterlippe und Ohrläppchen waren bei beiden Geschlechtern durchbohrt, aber nur ein alter Mann trug feine Rohrstäbchen darin.

Die Männer trugen an einer Baumwollschnur den gewöhnlichen Scham-

[1] Vgl. Band V, Taf. 174ff.
[2] Ebenda Taf. 171, 172.
[3] Vgl. die Haartracht der Taulipáng, oben S. 27; vgl. Band V, Taf. 158, 164.
[4] Vgl. Band V, Taf. 159, 169.



Schirianáfrauen, Rio Uraricapará.

schurz der Guayanaindianer, einen langen, schmalen Streifen aus blauem, europäischem Kattun, aber er war bei vielen so dürftig, daß er seinen Zweck nur unvollkommen erfüllte. Jedenfalls ist dieses Bekleidungsstück eine sehr junge Kulturerrungenschaft. Die Schirianá bezeichnen es mit dem spanisch-karaibischen Namen *kamīšā*; die Auaké sagen *kamisá*, die Kaliána *kamidžá*.

Die Frauen trugen zierliche Fransenschürzchen aus rotgefärbten Baumwollschnüren, die um eine ebensolche Schnur geschlungen waren (Taf. 45 und 48, 4 und 5)[1]. Bei einer Frau hing das Schürzchen an einer Schnur mit weißen Glasperlen. Um die Unterschenkel oberhalb der Fußknöchel trugen die Frauen die aus Baumwolle gestrickten, straff anliegenden „Pulswärmer" der Karaibenfrauen[2]. Nach den Malen zu urteilen, schnüren die Frauen, ähnlich wie bei den Yekuaná, schmale Bänder fest um die Oberarme[3]. Bei unserem Zusammentreffen hatten sie diese abgelegt.

Die Männer wickeln um die Oberarme lange, rotgefärbte Baumwollschnüre, an deren Enden Vogelbälge hängen (Taf. 46, 2 und 2a). Wenn sie in den Krieg ziehen, stecken sie vorn unter die Armbinden Büschel Schwanzfedern des roten Arára, so daß sie die Schultern überragen[4] Einige junge Männer trugen die Schmuckscheiben der Arekuná und Taulipáng an den Oberarmen[5]. Um die Beine unterhalb der Knie werden lange Schnüre aus schwarzen Tierhaaren gewickelt.

Bei den Taulipáng hatte man mir erzählt, die Schirianá tatauierten sich am Arm, um mit Bogen und Pfeil erfolgreich zu werden. Ich habe Tatauierungen bei ihnen nicht gesehen. Eine junge Frau hatte die Angelhaken- und Punkttatauierung der Arekuná- und Taulipángfrauen in das Gesicht gemalt. Am Unterarm war sie mit einfachen schrägen Parallelstrichen bemalt[6]. Der schöne Häuptlingssohn hatte das Gesicht glänzend rot angestrichen[7].

---

[1] Zu Richard Schomburgks Zeit trugen die Frauen der Maiongkong Schamschürzen aus rotbemalten baumwollenen Fransen, so daß die Schirianáfrauen vielleicht die alte Tracht der Yekuanáfranen bewahrt haben; vgl. Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 402/403. — Nach Farabee (The Central Arawaks, Taf. XXIX, A) tragen die Wapischána- und Mapidianmädchen östlich vom Rio Branco noch heute solche Baumwollschürzchen.

[2] Vgl. oben S. 33/34.

[3] Vgl. Band V, Taf. 170, 171, 172.

Auch die Waiwai östlich vom Rio Branco tragen beim Tanz solchen Armschmnck; vgl. die ausgezeichneten Photographien bei W. C. Farabee, The Amazon Expedition, in: The Museum Journal, University of Pennsylvania, Bd. VI, No. I. Philadelphia 1915. Fig. 34 bis 37.

[5] Vgl. oben S. 34; vgl. Band V, Taf. 163.

[6] Band V, Taf. 172.

[7] Ebenda Taf. 163.

Die Schirianámänner von Motomotó hatten eine eigenartige Haartracht, eine Tonsur nach Art einiger Mönchsorden[1]. In einem breiten Kreis um den Wirbel, den ganzen oberen Kopf einnehmend, war das Haupthaar kurz geschoren und mit Urucúrot eingerieben. Um diese Tonsur war ein breiter Kranz von Haaren stehen geblieben, die rund um den Kopf geschnitten, vorn kürzer gehalten waren, hinten bis in den Nacken fielen. Der Waíka, ebenso wie zwei junge Schirianá, die nach ihrer Angabe vom oberen Uraricapará stammten, trugen keine Tonsur (Taf. 44, 1 und 2)[2]

Die Weiber hatten das Haupthaar in derselben Art verschnitten wie die Männer, aber ohne Tonsur.

Die Schamhaare waren bei den Weibern glatt entfernt, bei den Männern nicht.

Nasenseptum, Ohrläppchen und Unterlippe waren bei den Männern durchbohrt und bei vielen mit fast handlangen Rohrstäbchen verziert. Bei besonderen Gelegenheiten tragen sie auch einen Jaguarzahn in der Unterlippe.



Abb. 12. Gesichtsschmuck der Schirianáfrauen von Motomotó

Die Weiber hatten lange Rohrstäbchen in den durchbohrten Ohrläppchen, der Unterlippe und den Mundwinkeln. Drei schmale Rohrstreifen, nach beiden Seiten fächerförmig auseinanderstehend, zierten das Nasenseptum (Abb. 12).

Als Hüftgürtel diente den Männern ein Bündel urucúroter Baumwollschnüre, unter das der hochgeschlagene Penis mit dem Präputium geklemmt war. Darüber trugen einige Männer eine kaum zwei Finger breite Schambinde aus schmutzigem europäischem Kattun, die sie ohne Zweifel ihren Nachbarn und Freunden, den Máku, nachgeahmt, aber nicht aus Schamgefühl angenommen hatten, denn diese Bekleidung verfehlte ihren Zweck gänzlich.

Die Schürzchen der Frauen aus urucúroten Baumwollschnüren glichen vollkommen denen vom Uraricapará (Taf. 48, 4). Auch sie sind diesen Indianern sicherlich nicht ursprünglich eigen, denn einige trugen das Schürzchen oben am Bauch, anderen war es bis halb zu den Knien herabgerutscht.

Um die Oberarme hatten die Männer schmale, gewebte Baumwollbänder geschnürt, die mit Urucú dick eingerieben waren. An den langen Endschnüren hingen bei einigen Vogelflügel. Die Beine unterhalb der Knie

[1] Die Tonsur als Haartracht des Mannes war in Südamerika früher weit verbreitet.

[2] Die Zeichnungen der Tafel 44 sind sehr gut von Hermann Dengler ausgeführt nach Photographien, die, im Waldesschatten aufgenommen, sich zur Wiedergabe nicht eigneten.

waren mit den gleichen Bändern geschmückt. Andere hatten rotgefärbte Baumwollschnüre mehrfach um die Oberarme und um die Beine geschlungen. Die Weiber trugen gewebte Baumwollbänder über den Fußknöcheln. Alle diese gewebten Bänder haben sie nach ihrer eigenen Angabe von ihren Freunden, den „Makúli", wie sie die Máku nennen, erhalten.

Die Körperbemalung war gering. Manche hatten das Gesicht glänzend rot überschmiert und trugen Reste kunstloser Genipápomuster auf den schmutzigen Leibern, wahrscheinlich von einem Tanzfest, das kurz vorher stattgefunden hatte. Die rote Farbe wird in kleinen, kugeligen Kalabassen aufbewahrt oder in einfachen Büchschen aus einem Stück Rohr, das unten durch das Internodium geschlossen, oben gewöhnlich mit einem Blatt zugebunden ist. Zum Auftragen der Farbe dient ein schmales, aus einer Palmrippe geschnitztes Stäbchen. Die gleichen Malgeräte gebrauchen die Taulipáng und andere Stämme[1]. In Motomotó erwarb ich eine Farbbüchse aus dem Oberteil eines Tukanschnabels (Taf. 46, 8). Getrocknete Carayurúfarbe in Kugelform, die in Blätter gehüllt war, wurde uns zum Kauf angeboten.

Nahrung und Genußmittel: Beide Horden treiben heute neben ihrer Hauptbeschäftigung, Jagd und Fischfang, einen nicht unbedeutenden Ackerbau, den sie aber erst von den höherstehenden Nachbarn angenommen haben, die Schirianá des Uraricapará von den Kamarakotó und anderen Karaibenstämmen des Carónigebietes, die Schirianá von Motomotó von den Máku des Auarí. Die ersteren brachten uns Körbe voll vorzüglicher, großer Dioscoreaknollen, einige Bündel Bananen und Maniokfladen; die letzteren hatten um ihr Dorf ausgedehnte Pflanzungen mit Maniok, Dioscorea, Bananen und Zuckerrohr. Eine große Rodung war ganz neu angelegt und frisch gebrannt. Früher hätten sie keine Pflanzungen gehabt, sagten mir die Indianer[2]. Sie hatten ehemals anscheinend gar keine Äxte, um Wald zu schlagen. Mit einer Steinaxtklinge, die ich ihnen zeigte, wußten sie jedenfalls nichts anzufangen. Sie hätten von der Beute der Jagd und des Fischfangs und von Waldfrüchten gelebt, wie es noch jetzt ihre Stammesbrüder in der Parímakette tun. Zu ihren Pflanzungsarbeiten gebrauchen die Schirianá von Motomotó eiserne Werkzeuge, die ihnen die Máku verschaffen.

Die Tragkörbe, in denen die Frauen von Motomotó die Maniokwurzeln aus den Pflanzungen holten, haben die Form einer etwas in die Länge

[1] Vgl. oben Taf. 8, 3 und 3a.

[2] Die „Kultivierung" dieser Schirianáhorde durch die Máku scheint schon weiter zurückzuliegen, denn Rob. Schomburgk traf ein „Ackerfeld der Kirishanas" in der Gegend des heutigen Motomotó; a. a. O. S. 417.

gezogenen Halbkugel und sind regelmäßig und fest geflochten. Bei dieser Flechtart, die den Schirianá wahrscheinlich eigentümlich ist, werden die von dem gemeinschaftlichen Mittelpunkte des Bodens strahlenförmig ausgehenden Vertikalstreifen abwechselnd von zwei feineren Horizontalstreifen in Spiralen umflochten. Einige stärkere innere Ringe, auf denen die Vertikalstreifen mit Lianen festgebunden sind, geben dem Korb Form und Halt[1]. Unter einer besonderen Umflechtung des Randes sind die Enden der Vertikalstreifen verwahrt (Taf. 23, 1). Mittels eines Bündels Baumbaststreifen, an denen noch die Rinde hängt, wird der Korb an der Stirn auf dem Rücken getragen.

Runde, flache Korbwannen, in denen Früchte und Maniokfladen aufbewahrt werden, haben dieselbe Flechtart (Taf. 23, 2).

Zum Schälen und Schaben der Maniokwurzeln benutzten die Frauen in Motomotó lanzettförmige Bambussplitter, die bisweilen an einen unten zugespitzten Holzstiel gebunden sind (Taf. 48, 6 und 7). Sie gleichen vollkommen den Bambusspitzen der Jagd- und Kriegspfeile und sind ursprünglich wohl nichts anderes als unbrauchbar gewordene Pfeilspitzen.

Die Maniokwurzeln wurden auf rauhen Granitplatten gerieben[2]. Zwei Reibebretter hatten sie von den Yekuaná oder, wie sie sagen, *Yakuná* erhalten.

An Stelle des fehlenden Preßschlauches der höherstehenden Stämme dienten in Motomotó zum Auspressen der geriebenen Maniokmasse kleine Korbwannen der oben beschriebenen Art, die zusammengerollt und mit beiden Händen gequetscht wurden.

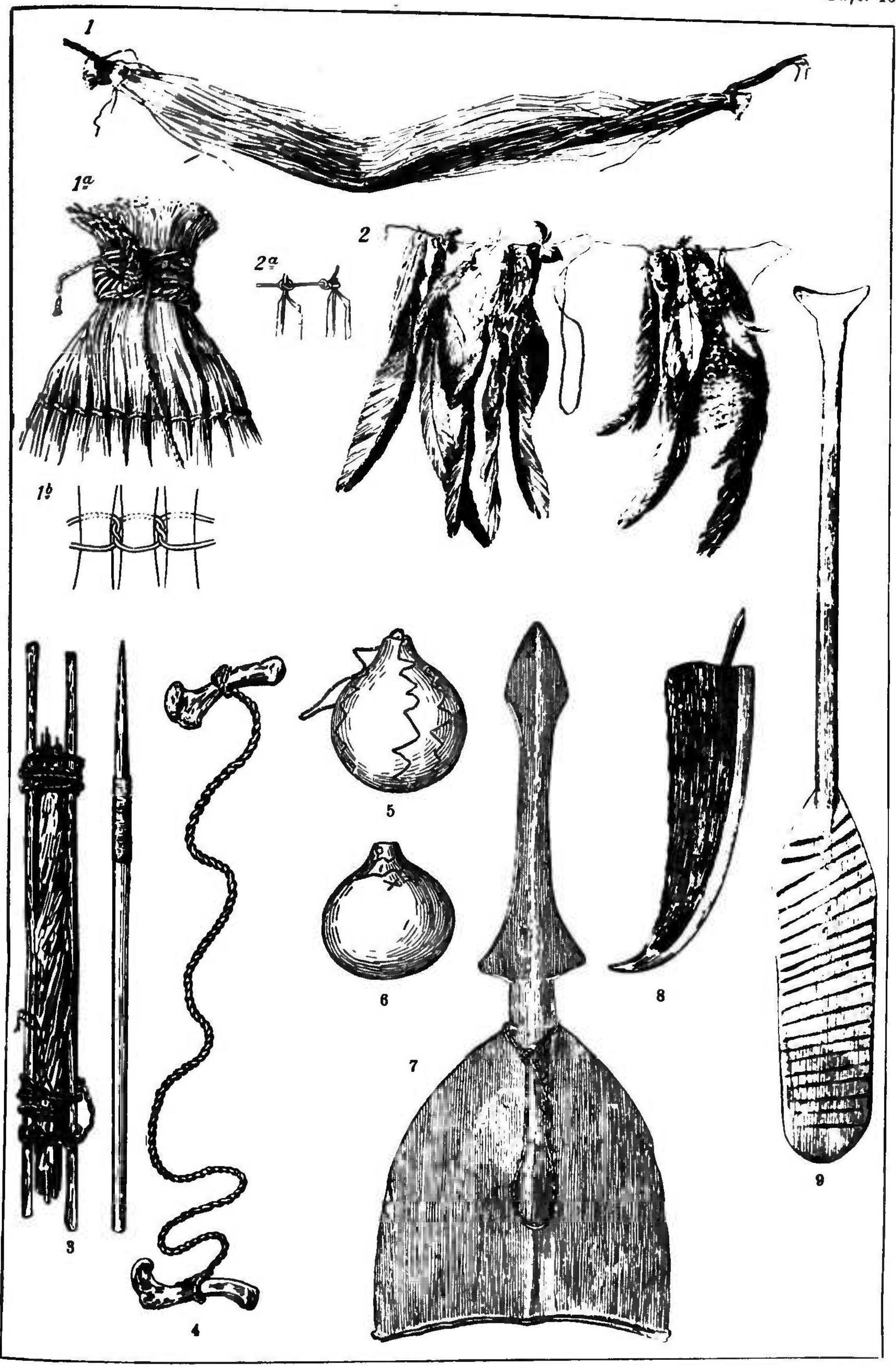
---

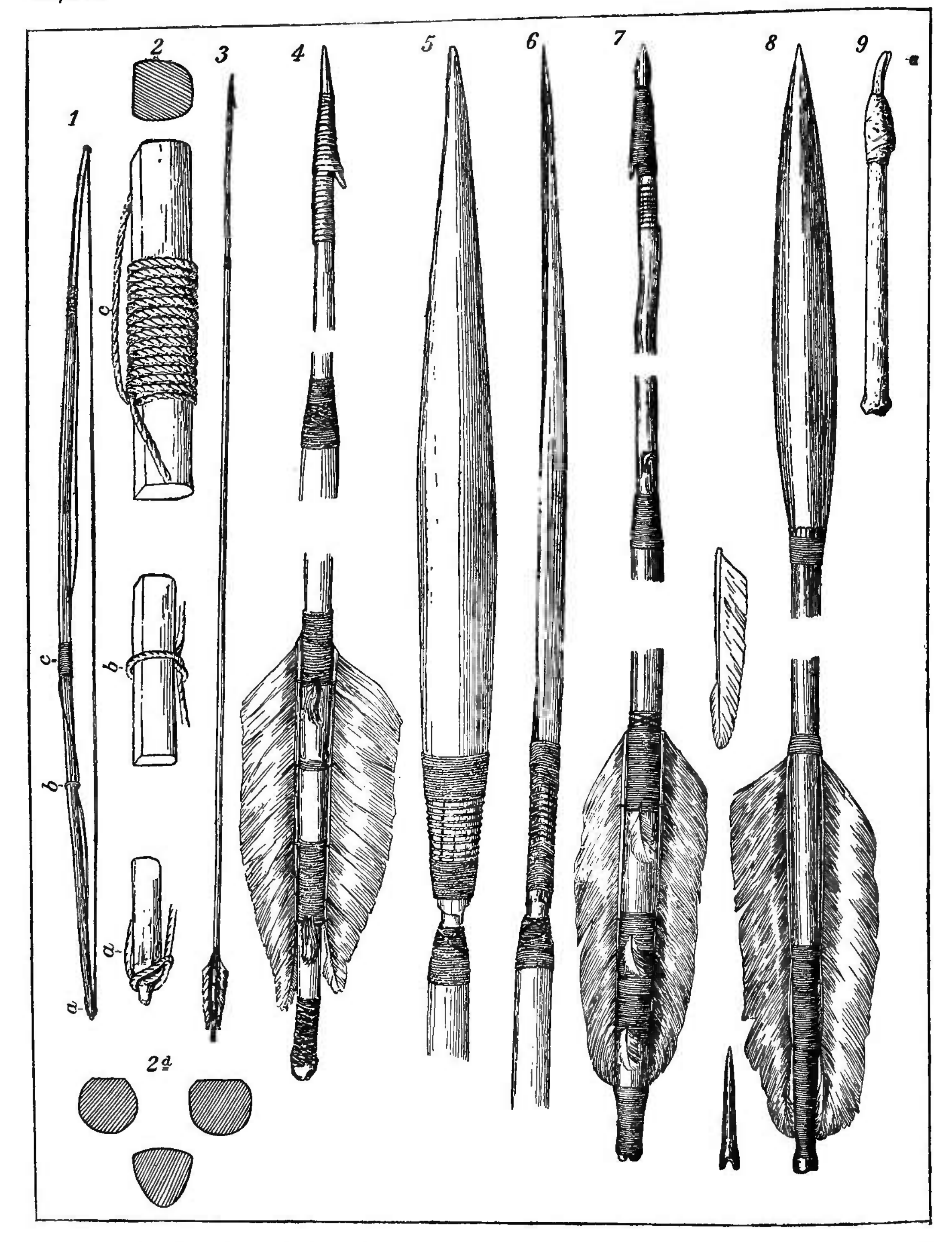
[1] Dieselbe Flechtart, die Max Schmidt „Doppelfadengeflecht" nennt, zeigen halbkugelige Hängekörbchen und Korbwannen, die bei den Aruak- und Tukánostämmen am oberen Rio Negro im Gebrauch sind, aber auch von den tiefstehenden Makú angefertigt werden und vielleicht den letzteren eigentümlich sind; vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. II, S. 220 ff. und Abb. 142 e, 143 a, 144.

[2] Ebenso machen es die Makúna, Yahúna und andere Stämme am unteren Apaporis; vgl. Koch-Grünberg a. a. O. Bd. II, S. 289.

Erklärung der Tafel 46

1 Hängematte aus Philodendronbaststreifen (1/16 n. Gr.); 1 a Bindung an den Enden der Hängematte (1/4 n. Gr.); 1 b Schlingung des Querfadens (1/4 n. Gr.). 2 Armschmuck aus Vogelfedern und -bälgen (1/8 n. Gr.). 2 a Befestigung der Federn (1/8 n. Gr.). 3 Giftpfeilspitzen in Originalpackung und einzelne Giftpfeilspitze (1/5 und 1/4 n. Gr.). 4 Schnur mit Schildkrötenknochen, bei der Herstellung der Pfeile verwendet (1/8 n. Gr.). 5 und 6 Kleine Kalabassen mit Ritzmustern (1/8 n. Gr.). 7 Kriegskeule (1/5 n. Gr.). 8 Farbbehälter aus Tukanschnabel mit Malstäbchen (1/8 n. Gr.). 9 Ruder mit bemaltem Blatt (1/10 n. Gr.). Schirianá.


1
1a
1b
2
2a
3
4
5
6
7
8
9



1 Bogen. 2 und 2a, b, c, d Querschnitte von Bogen und Einzelheiten von 1. 3 Fischpfeil mit Knochenspitze. 5 Kriegs- und Jagdpfeil mit Bambusspitze. 6 Seitenansicht von 5. 7 Fischpfeil mit Knochenspitze. 8 Kriegs- und Jagdpfeil mit Bambusspitze. Einzelheiten: Schnitt der Federn, Holzstift mit Kerbe. 9 Schabmesser aus Nagetierzahn an Holzstiel. 1—6 Schirianá vom Rio Uraricapará, 7—9 Schirianá von Motomotó. (1 und 3 $^{1}/_{15}$ n. Gr.; 2 und 4—9 $^{1}/_{8}$ n. Gr.)

Bei unserer Ankunft im Dorf bewirtete man uns mit fetter Bacábabrühe. Die Männer kneteten zu diesem Zweck mit ihren schmutzigen Händen die reifen Früchte der Bacábapalme[1] mit Wasser in großen Kalabassen, die, wie fast alle Gerätschaften der Schirianá, unverziert waren[2].

Als Genußmittel dient ein fettiger, weißer Ton, den sie in Kugeln trocknen und, mit Blättern umwickelt, aufbewahren[3].

Tabakrauchen habe ich bei den Schirianá nicht bemerkt, wohl aber Tabakkauen. Der Waika hielt eine dicke Wurst Tabak zwischen Unterlippe und Zähnen und gab sich seiner Leidenschaft so hin, daß ihm der braune Saft aus beiden Mundwinkeln floß. Nach einiger Zeit nahm er die Tabakwurst heraus und schob sie einem neben ihm hockenden Freund in den Mund.

Zum Feuerreiben benutzen beide Schirianáhorden das gewöhnliche Quirlfeuerzeug aus zwei großen, dicken, schwarzen Holzstäben, die außer Gebrauch mit einer starken Faserschnur in ein Bündel zusammengebunden werden (Taf. 48, 8 und 9).

Jagd, Waffen, Fischfang, Schiffahrt: Sicherlich sind die Schirianá, wie alle streifenden Waldindianer, vorzügliche Jäger. Dafür zeugen schon ihre prächtig gearbeiteten Bogen und Pfeile. In ihrer animalischen Kost sind sie nicht wählerisch. Sie essen, wie mir die Yekuaná erzählten, alle Tiere des Waldes, auch Jaguare und Schlangen, wenn die Not sie dazu zwingt, aber niemals Menschen. Der Vorwurf der Anthropophagie, der ihnen vielfach gemacht wird, ist deshalb bei ihnen ebenso unberechtigt wie bei vielen anderen Indianerstämmen, denn ihre Todfeinde hätten sie sonst sicherlich nicht davon freigesprochen.

Die Bogen sind aus dunkelbraunem Holz, die von Motomotó auch aus schwerem, schwarzem Holz gearbeitet und haben eine Länge von 1,89 m bis 2,25 m. Ein Kinderbogen ist 1,51 m lang. Die obere Seite ist abgeflacht oder leicht konvex, die untere mehr oder weniger abgerundet, so daß der Querschnitt verschieden, bald mehr viereckig, bald mehr rund, bald mehr dreieckig erscheint. Die Enden sind abgesetzt. Die starke Schnur ist aus Bromeliafasern gedreht und als Reserveschnur in großer Länge um das Bogenholz gewickelt (Taf. 47, 1 und 2).

---

[1] Oenocarpus Bacaba Mart.

[2] Dasselbe Getränk stellen die Taulipáng und ihre Nachbarn, aber auf appetitlichere Weise her; vgl. oben S. 55.

[3] Hamilton Rice (a. a. O. S. 333) erwähnt dasselbe Genußmittel bei den Guaharibos des Orinocoquellgebietes.

Die Länge der Pfeile schwankt zwischen 1,56 m und 2,12 m. Es gibt drei Arten Pfeile, Fischpfeile mit Widerhakenspitzen aus Knochen des Coatá-Affen[1], der in diesen Gegenden zahlreich vorkommt, oder aus Rochenstacheln, Pfeile für Hochjagd und Krieg mit breiten, lanzettförmigen Bambusspitzen (Taf. 47, 4—8) und Giftpfeile mit einfachen Spitzen aus Palmholz. Der dem Rohr eingefügte Holzschaft, der die Spitze trägt, ist bei den Jagd- und Kriegspfeilen sehr kurz. Bei einem Fischpfeil von Motomotó ist er unterhalb der Spitze mit schwarzen Ringen bemalt (Taf. 47, 7). Bei einigen Fischpfeilen war die Knochenspitze abgebrochen und der Holzschaft nachlässig zugespitzt. Alle Bindungen sind aus Bromeliafaserschnüren, nur bei einigen Fischpfeilen vom Uraricapará ist die Spitze mit schmalen Streifen aus Philodendronbast befestigt (Taf. 47, 4). Sämtliche Pfeile haben mehr oder weniger die gleiche Fiederung aus zwei schwarzen Schwungfedern des Hokko, die auf folgende Weise hergerichtet sind: Auf der inneren Seite, mit der die Feder am Rohr liegt, ist die Fahne dicht am Schaft abgeschnitten, bis auf das obere Drittel oder Viertel, das stehen bleibt. Die Umwicklung des Rohres, in die bei vielen Pfeilen dunkelrote Zierfederchen vom Tukan eingebunden sind, faßt an beiden Seiten mehrmals den Schaft der Federn. Außerdem sind das obere Ende der Fahne an mehreren Stellen und das untere Ende des Federschaftes in die Umwicklung eingebunden. Die beiden Pfeilfedern zeigen abwechselnd die obere und die untere Seite der Fahne. In das Handende des Pfeils wird ein Holzstift eingefügt, der im äußeren verdickten Teil eine Kerbe hat. Er wird mit ein wenig Harz bestrichen und vorsichtig in das Pfeilrohr eingebohrt. Darauf wird das Ende des Pfeilrohrs auf folgende Weise dicht an das Kerbholz gepreßt und mit diesem fest verbunden: Der Indianer hat zu diesem Zweck eine Schnur aus Bromeliafasern, die an dem einen Ende um die Mitte eines Vorderbeinknochens der Landschildkröte gebunden ist. Das andere Ende hält er mit den Zehen fest oder bindet es um einen Hauspfosten. Dann schlingt er die Schnur an der betreffenden Stelle einmal um das Pfeilrohr, nimmt den Knochen in die Hand, so daß die Schnur zwischen den Fingern hindurchgeht, und dreht nun den von der straff angezogenen Schnur fest umspannten Pfeil hin und her, bis sich das Pfeilrohr eng an das Kerbholz geschmiegt hat. Auf diese Weise kann der Indianer die äußerste Kraft anwenden und verhindert zugleich, daß das Rohr platzt.

Bisweilen ist jedes der beiden Schnurenden um einen Schildkrötenknochen gebunden, den je ein Mann in die Hand nimmt, während er mit der freien Hand den Pfeil hält (Taf. 46, 4).

[1] Ateles paniscus L.

In dem Glauben an die Zauberwirkung des Schildkrötenknochens beruht wohl folgender Brauch der Schirianá am Uraricapará. Sie drücken dem Neugeborenen einen solchen Knochen mit aller Kraft hinter das Schulterblatt, bis ein knackendes Geräusch entsteht. Damit wollen sie das Kind stark machen.

Die Bogen und Pfeile der Schirianá und Waíka in Motomotó glichen vollkommen denen vom Uraricapará, waren aber nicht so sauber gearbeitet.

Blasrohre gebrauchen die Schirianá nicht. Ein Blasrohr, das die Schirianá vom Uraricapará in Besitz hatten, rührte von den Yekuaná her.

Auch einheimische Keulen habe ich bei beiden Horden nicht bemerkt. Die einzige Keule, die ich in Motomotó sah und erwarb, hatte ganz die Form der Yekuanákeulen und stammte wahrscheinlich auch von diesen Indianern (Taf. 46, 7).

Die Auaké hatten die gleichen Waffen wie die Schirianá. Ihre sonstige Kultur schien von den benachbarten Karaibenstämmen, Kamarakotó u. a., stark beeinflußt zu sein. Sie bilden das Bindeglied zwischen diesen und den Schirianá des Uraricapará. Korbwannen mit nachträglich aufgemalten Mustern, wie sie die Taulipáng und Arekuná gelegentlich herstellen[1], rührten wahrscheinlich von den karaibischen Nachbarn her; ebenso hübsch geflochtene Deckelkörbchen, teils von viereckiger, teils von zylindrischer Form (Taf. 24, 2 und 3), während ihre aus feinen Rohrstreifen geflochtenen Weibertragkörbe ihnen eigentümlich zu sein scheinen (Taf. 23, 4).

Zum Schärfen der knöchernen Pfeilspitzen benutzen die Schirianá beider Horden einen Schneidezahn des Agutí (Dasyprocta), den sie zu diesem Zweck mit überpichten Bromeliafasern an einen Holzstiel binden (Taf. 47, 9). Die Männer tragen diese Schabmesser außer Gebrauch gewöhnlich unter die Armbinde geklemmt. Ein gleiches Werkzeug, aber mit Knochengriff, erwarb ich von einem Arekuná, der bei den Guinaú am Merewarí lebte (Taf. 17, 3). Ob die Unterabteilungen der Arekuná, die tief im Innern wohnen, noch solche ursprünglichen Werkzeuge gebrauchen, weiß ich nicht. In Südamerika sind diese Schabmesser weit verbreitet. Sie finden sich stets bei Stämmen mit primitiver Kultur, wie Sirionó[2], Guayakí[3] und anderen Resten der Urschicht.

Der Fischfang wird meines Wissens nur mit Bogen und Pfeil aus-

---

[1] Vgl. oben S. 84.

[2] Vgl. Erland Nordenskiöld, Indianer och Hvita S. 193, Abb. 119.

[3] Vgl. Charles de la Hitte, Notes ethnographiques sur les Indiens Guayaquis; Anales del Museo de la Plata. Sección antropológica, II. La Plata 1897. Taf. III, Fig. 4 und 6.

geübt. Reusen oder andere Fischereigeräte habe ich nirgends gesehen. Ob sie Fischgifte verwenden, ist mir nicht bekannt.

Beide Schirianáhorden haben heute lange Einbäume, deren Enden hochgerichtet sind und spitz zulaufen. Sie sind ziemlich nachlässig gearbeitet und fassen ein Dutzend und mehr Personen. Die Seiten sind etwas nach innen gebogen, so daß die Boote in der äußeren Form den Rindenkähnen der Arekuná und Taulipáng sehr ähneln (Taf. 42, 1)[1]. Wer ihre Lehrmeister im Bootsbau gewesen sind, ist schwer zu sagen. Jedenfalls hatten sie früher ebensowenig Boote wie ihre wilden Stammesbrüder in der Parímakette, und erst mit ihrem Seßhaftwerden an größeren Flüssen, die sie auch in der Trockenzeit nicht durchwaten oder mittels Brücken überschreiten konnten, waren sie gezwungen, den Bootsbau von einem ihrer höherstehenden Nachbarn zu lernen.

Ihre Ruder ähneln vollkommen denen der Arekuná und Taulipáng, sind aber nicht so sorgfältig gearbeitet. Bei einem Ruder vom Uraricapará war das Blatt mit einfachen, schwarzen Parallelstrichen bemalt (Taf. 46, 9).

Sonstiger Besitz: Ganz eigenartig und sehr primitiv sind die Hängematten. Ein Bündel harter, gelber, ziemlich breiter Baststreifen[2] ist an den beiden Enden zusammengebunden und von vier bis fünf Einschlägen aus rotgefärbten Baumwollfäden in Doppelfadengeflecht durchzogen (Taf. 46, 1). So waren die Hängematten der Schirianá vom Uraricapará. Bei den Hängematten von Motomotó fehlte sogar jeglicher Einschlag[3].

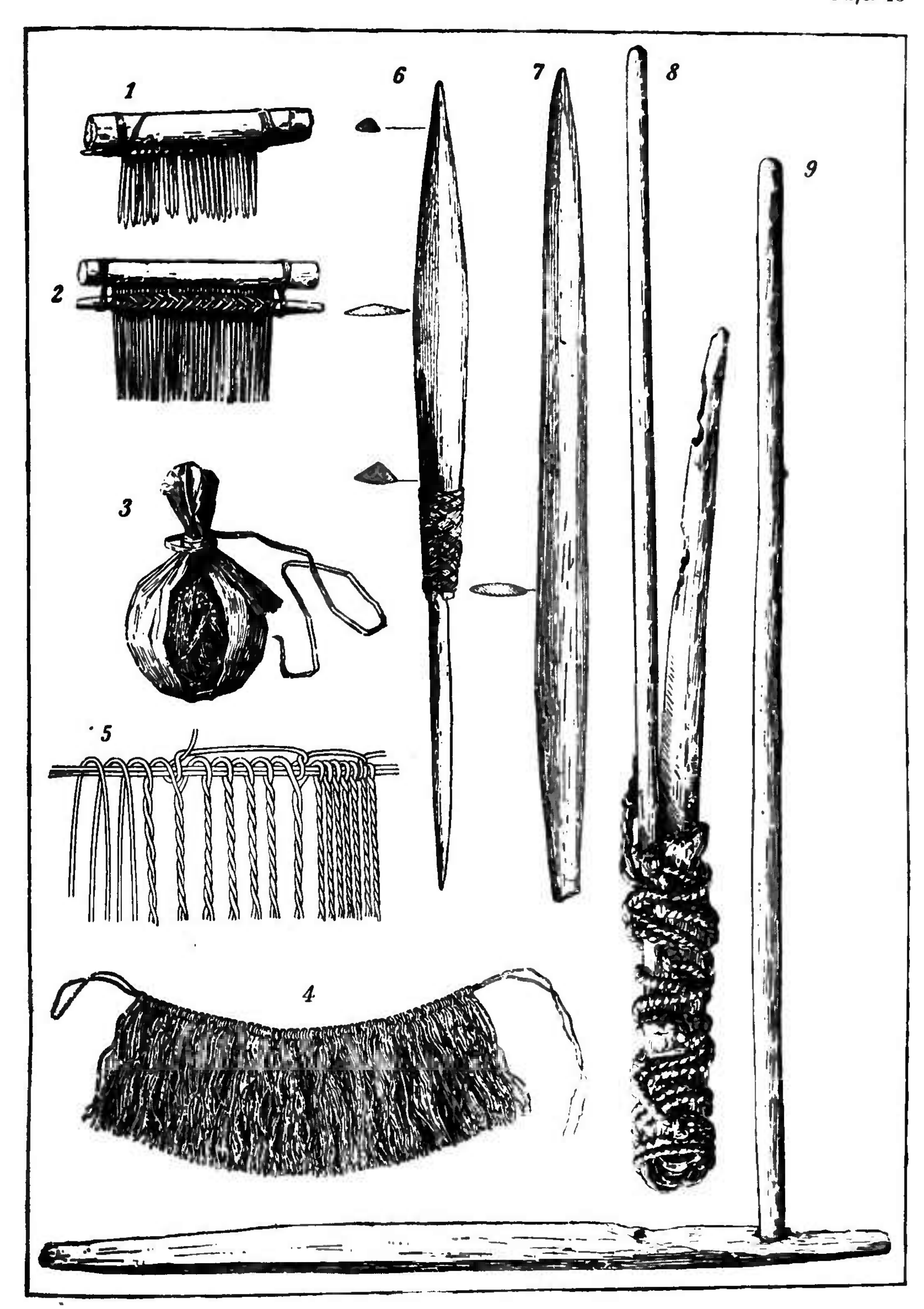
In Motomotó sah ich nur gewöhnliche Kochtöpfe, und ich bin nicht einmal sicher, ob sie von den Schirianá selbst hergestellt waren, die die Töpferei früher zweifellos nicht kannten und das Wildbret nur am Spieß oder auf dem Rost brieten.

---

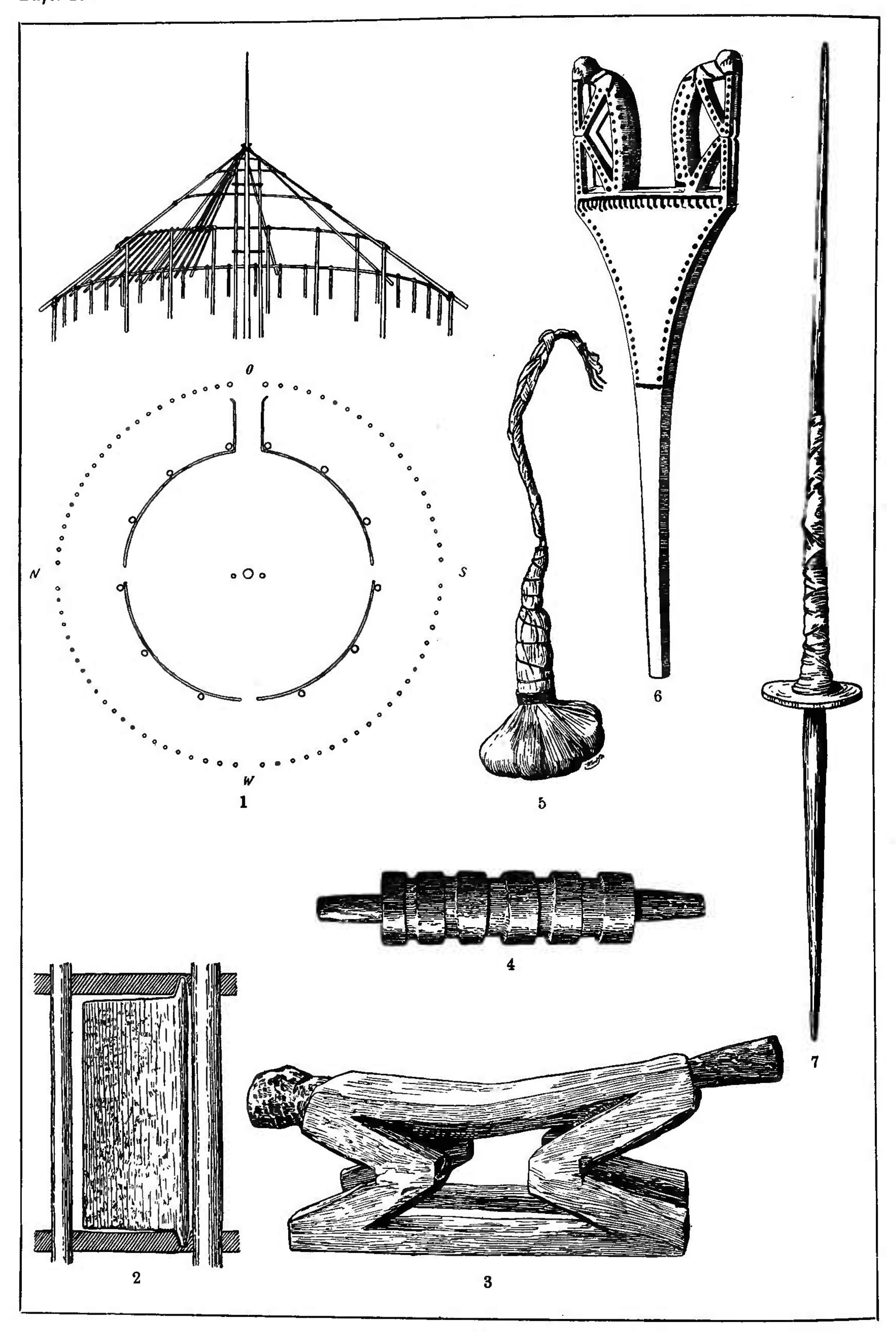
[1] Vgl. auch Band I, Abb. 64 und 66. — Nach Rob. Schomburgk (a. a. O. S. 417) benutzten sie früher kleine Kanus aus Baumrinde; vgl. oben S. 284.

[2] Meine Ruderer nannten die Pflanze, deren Bast diese Streifen liefert, mit einem Wort der Lingoa geral (Tupi) *waimbé* oder *wambé*, im Taulipáng: *mu'nág*, und beschrieben sie mir als eine sehr zähe Schlingpflanze. — Nach Martius (Beiträge, Bd. II, S. 394) bezeichnet *guaimbé, guambé* in Bahia und Pernambuco eine Art Philodendron. — Auch Paul Ehrenreich (Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, II. Band. 1./2. Heft. S. 18. Berlin 1891) versteht unter *waimbé* Philodendron sp.

[3] Bei den „äußerst primitiven, aber doch zweckentsprechenden Hängematten, deren die Ipuriná (am Rio Purús) sich im Notfall, auf Reisen, Jagdzügen usw. bedienen, werden einfach vier oder fünf Baststreifen (Embira: Malvaceae sp.) von 2 m Länge und 3—4 cm Breite vom Baume abgelöst und an den Enden zusammengenommen, zuweilen auch noch untereinander durch ein oder zwei kürzere Querstreifen verbunden," Ehrenreich a. a. O. S. 63.



1 und 2 Kämme. 3 Baumwollfadenknäuel in Originalverpackung (Blättern). 4 Frauenschamschurz aus Baumwollschnüren. 5 Technik von 4. 6 Frauenmesser aus Bambus mit Holzstiel. 7 Frauenmesser aus Bambus. 8 Feuerbohrer in Originalpackung. 9 Feuerbohrer in Tätigkeitsstellung. (1—4, 6—9 ¹/₃ n. Gr.; 5 ²/₃ n. Gr.) Schirianá.


O
N
S
W
1
5
6
7
4
2
3

Mit dem tiefen Kulturstand der Schirianá der Parímakette ist folgende Angabe der Yekuaná und Guinaú am Merewarí und Auarí nicht in Einklang zu bringen. Diese erzählten mir, sie tauschten von jenen schöngearbeitete Tongefäße ein. Neben rohem Tongeschirr hatten die Guinaú in vereinzelten Exemplaren feingearbeitete, flachrunde Schalen aus schwarzem Ton mit einem kleinen Schnauzenausguß am Rand. Sie stammten angeblich aus dem Quellgebiet des Matacuní, eines linken Zuflusses des Padámo, wo es einen ausgezeichneten Töpferton gebe, so daß die Indianer von weit her kämen, um ihn dort zu holen. Diese Schalen standen bei den Yekuaná und Guinaú hoch im Wert, und nur mit Mühe gelang es mir, ein paar von ihnen zu erwerben, die mir aber später von dem schurkischen Oberhäuptling Antonio Yaracúne wieder gestohlen wurden. Ob sie von den damals im Quellgebiet des Matacuní ansässigen „zahmen" Schirianá[1] herrührten, wage ich nicht zu entscheiden.

Außer den schon erwähnten Geräten hatten die Schirianá beider Horden hübsch gearbeitete Kämme. Die aus Bacábablattrippen geschnitzten Zinken sind, zum Teil mit geschmackvoller Bindung, zwischen zwei Hölzchen geklemmt und in ein Stück Pfeilrohr eingefügt, in das man eine Längsrinne geschnitten hat (Taf. 48, 1 und 2).

Von Musikinstrumenten sah ich nur eine 62 cm lange Querflöte aus Rohr mit einem Blasloch und drei Fingerlöchern (Taf. 66, 3) und eine Art Signalpfeife aus einer ausgehöhlten nußförmigen Baumfrucht mit einem Blasloch und zwei Fingerlöchern (Taf. 65, 3).

Wie gering der Besitz der Schirianá ist, beweist schon der Inhalt des Deckelkörbchens eines Mannes. Ich fand darin: zwei Jaguarzähne für Unterlippenschmuck, zwei Schabmesser aus Agutízähnen, ein Bündelchen Bromeliafasern zum Umwickeln der Pfeile, ein Rohrbüchschen mit roter Farbe und Malstäbchen, Hokkoflaum für mancherlei Schmuck, ein Stück Urukúfarbe zum Bemalen des Gesichts, zehn unfertige Pfeilspitzen aus Affenknochen, Knochen der Landschildkröte, um die Bromeliafäden fest um die Pfeile zu schnüren, vier Hokkofedern für Pfeilfiederung, zwei kleine Kalabassen mit Ritzmustern zur Aufnahme von Pfeilgift (Taf. 46, 5 und 6).

[1] Vgl. oben S. 299.

Erklärung der Tafel 49

1 Grundriß und Aufriß einer Kegeldachhütte. 2 Tür einer Kegeldachhütte. 3 Zauberarztbank in Jaguargestalt (1/8 n. Gr.). 4 Rollstempel zur Körperbemalung (1/8 n. Gr.). 5 Schlagball aus Maisblättern (1/8 n. Gr.). 6 Handgriff einer Zauberrassel (1/8 n. Gr.). 7 Spindel (1/8 n. Gr.). Yekuaná und Guinaú.

Freundschaft und Feindschaft: Über die freundlichen und feindlichen Beziehungen der Schirianá zu anderen Stämmen haben wir bereits mehrfach gesprochen.

Zur Zeit meiner Reise standen die Schirianá des Uraricapará durch Vermittlung ihrer Freunde und Vasallen, der Auaké, in Handelsbeziehungen zu den Kamarakotó im Flußgebiet des Caróni-Paragua, die ihnen einige Eisenwaren, Glasperlen und ein bißchen europäischen Kattun lieferten, aber auch manche selbstgefertigte Hausgeräte, wie große Korbwannen für Maniokfladen, Deckelkörbe und andere Sachen. Der Auakéhäuptling war ein weitgereister Mann. Er hatte schon Verkehr mit den Taulipáng am oberen Majarý gehabt und war anderseits bis zu den Kunuaná am oberen Orinoco gekommen. Außer seinem Idiom sprach er geläufig Schirianá und ziemlich gut Taulipáng, wahrscheinlich auch etwas Kunuaná. Auch der junge Kaliána war schon bei den Taulipáng am Majarý gewesen. Kurz vor meiner Reise waren die Schirianá des Uraricapará zum erstenmal bis zum Ostende der Insel Maracá herabgekommen und hatten mit den dortigen Taulipáng, Makuschí und Wayumará Handelsbeziehungen angeknüpft. Umgekehrt hatten wenige Jahre vorher zwei Purukotó, Brüder, diese Schirianá besucht und ihre Reise weit nach Westen bis zu den Máku am Auarí und den Ihuruána am oberen Ventuarí ausgedehnt.

Die Schirianá von Motomotó lebten schon seit längerer Zeit in Freundschaft und Handelsbeziehungen zu den Máku am Auarí. Auch von den Yekuaná werden sie gelegentlich auf Handelsreisen besucht. Die Máku aber sind ihre eigentlichen Kulturbringer gewesen. Ihnen verdanken sie ihre vorwiegend seßhafte Lebensweise, den Anbau von Nutzpflanzen und einige wenige Kulturgüter. Eine Axt, ein plumpes venezolanisches Waldmesser, ein paar Angelhaken stammten nach ihrer eigenen Aussage von den Máku, die ihre europäischen Waren auf weiten und gefährlichen Reisen vom unteren Uraricuéra durch Vermittlung der dortigen Stämme oder vom oberen Orinoco durch Vermittlung der Kunuaná holen. Von den Máku hatten sie auch zwei kleine Hunde mit hohen, spitzen Ohren, eine Baumwollhängematte, ein Perlenschürzchen und endlich, wie wir gesehen haben, die aus Baumwolle gewebten, schmalen Bänder, die einige Männer um die Oberarme, die Weiber um die Beine über den Fußknöcheln trugen.

Als Handelswaren dienen den Schirianá beider Horden, außer ihren schön gearbeiteten Bogen und Pfeilen, sehr reines, schwarzes Baumharz in wurstförmigen Rollen[1], zopfartig geflochtene Bromeliafasern und kunstvoll

[1] Von den Taulipáng erwarb ich eine Röhre aus Cecropiaholz mit eingegossenem schwarzem Baumharz, die vielleicht von den Schirianá herrührte.

gewickelte Knäuel aus Baumwollfäden, die in Blätter, manchmal auch in Raupengespinste verpackt sind (Taf. 48, 3).

Todfeindschaft herrschte zur Zeit meiner Reise zwischen den Schirianá vom Uraricapará und den Resten der Marakaná. Die Schirianá, die mich am Urumamýfall besuchten, hatten an ihren Leibern zahlreiche Narben von Pfeilschüssen, vielleicht aus den Kämpfen mit den Marakaná, deren Vernichtung durch sie noch nicht lange her sein kann. Die Waíka des Marutanígebirges und die Schirianá und Waíka der Parímakette liegen seit alters im Krieg mit den Yekuaná, in deren Erzählungen ihre unbezähmbare Wildheit eine große Rolle spielt. Auf ihren Handelsreisen durchfahren die Yekuaná die Strecke des Uraricuéra in der Gegend des Marutanígebirges nur um Mitternacht und unter leisen Ruderschlägen.

Schon die hervorragende Stellung des Häuptlings bei den Schirianá[1] und die Art und Weise, wie schwächere Stämme sich ihnen unterordnen[2], zeigen den kriegerischen Charakter dieses Volkes.

Sie sind zwar im landläufigen Sinne „wild“ und machen wenig Unterschied zwischen Mein und Dein, uns gegenüber aber benahmen sie sich ebenso harmlos, gutmütig, schüchtern, ja ängstlich[3], wie fast alle Indianer, die zum erstenmal mit Weißen in Berührung kommen, und denen diese keine Veranlassung geben anders zu sein.

Das ist das wenige, was ich von den Schirianá und Waíka weiß. Sie gehören zweifellos zu den interessantesten Resten der Urbevölkerung, und ich hätte sie gern näher kennengelernt. Die Unzuverlässigkeit eines Teiles meiner indianischen Mannschaft und andere widrige Umstände haben mich leider daran gehindert.

---

[1] *Kuranaí* war ein echter Kriegshäuptling, der seine Leute offenbar wohl organisiert hatte.

[2] Zum Beispiel die Auaké; vgl. Band I, S. 173.

[3] Vgl. Band I, S. 172 ff., 198 ff.

III. DIE YEKUANÁ UND GUINAÚ

Der Stamm der Yekuaná oder Maquiritáres, wie ihn die Venezolaner nennen, bewohnt noch heute die Gegenden, die er im achtzehnten Jahrhundert innehatte, als die Europäer zum erstenmal mit ihm in Berührung kamen.

Schon die Grenzexpedition des Don José Solano (1756—1761) trat mehrfach mit den Maquiritáres am oberen Orinoco in Verbindung. Die beiden Offiziere der Expedition, Apolinar Diez de la Fuente (1760) und Francisco Fernandez de Bobadilla (1764), besuchten sie in ihren Hauptwohnsitzen am Rio Padámo, der noch heute als das Zentrum des Stammes gilt[1]. P. Caulín (1759) führt neben den Maquiritares auch Uanungomos auf[2], als wenn es sich um zwei verschiedene Stämme handelte, während die Karte von Surville nur die N(acion) Maquiritari am Unterlauf des Padámo verzeichnet. Im achtzehnten Jahrhundert und Anfang des neunzehnten Jahrhunderts standen die Yekuaná unter dem Einfluß der Observantenmission. In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts legten sogar zwei spanische Offiziere, um mit den Missionen am Caura eine sichere Verbindung herzustellen, mit Hilfe der Maquiritares von der Station Esmeralda an nach Norden mitten durch das Gebiet dieser Indianer bis zum Erebáto[3] eine Postenkette an. Sie bestand aus neunzehn zweistöckigen, mit Steinböllern besetzten Blockhäusern[4], die jedoch im Jahre 1776 von den über die Bedrückungen durch die Soldaten erbitterten Indianern in einer Nacht zerstört wurden[5]. Robert Schomburgk durchreiste (1838/39) das Gebiet der Maiongkong von Osten nach Westen, vom Merewarí bis zum oberen Orinoco, und stellte ihre Identität mit den Maquiritares fest[6]. Chaffanjon traf auf seiner abenteuerlichen Reise (1885/86) am oberen Caura mit den Guagnungomos zusammen und besuchte später am oberen Orinoco die Maquiritares[7]. Ein neuerer Reisender, Eugène André, gibt an, daß sich diese Indianer am Caura Waiomgomos nennen, und verzeichnet ihre nördlichste Niederlassung etwa auf 7° n. Br., also ein gutes Stück unterhalb der Mündung des Erebáto, an den Stromschnellen von Mura. Die Waiomgomos seien allein von allen Stämmen am Caura übriggeblieben;

---

[1] Vgl. ihre Berichte bei Angel Altolaguirre y Duvale, Relaciones Geográficas usw., a. a. O. S. 306 ff. und S. 323 ff.

[2] Tavera-Acosta a. a. O. S. 6/7.

[3] Linker Nebenfluß oder westlicher Quellfluß des Caura.

[4] Dieser Weg mit den festen Häusern ist auf der Karte von Surville verzeichnet.

[5] Humboldt a. a. O. Bd. IV, S. 117/118.

[6] Rob. Schomburgk a. a. O. S. 422 ff. und große Karte, Leipzig 1846.

[7] Chaffanjon a. a. O. S. 100 ff. und Kärtchen S. 57; S. 257 ff. und Kärtchen S. 201.



1



2

1 Kegeldachhütte der Yekuaná-Ihuruána, Rio Ventuari. 2 Kegeldachhütte der Makuschi, Rio Surumú.

alle anderen seien verschwunden. Sie zählten nur noch fünfzig bis sechzig Seelen; zwei Drittel davon seien Weiber[1].

Zu den Venezolanern haben die Maquiritáres-Yekuaná immer friedliche Beziehungen unterhalten. Sie stellen das Hauptkontingent zu den Kautschuksammlern am oberen Orinoco und oberen Casiquiare.

Woher der Name „Maquiritares" stammt, vermag ich nicht festzustellen, wahrscheinlich nicht aus der Lingoa geral (Tupi), wie Martius will, der ihn mit „Hängemattenräuber" übersetzt[2], wenn auch die Ehrlichkeit dieser Indianer nach meinen Erfahrungen nicht über jeden Zweifel erhaben ist.

Die Guinaú werden schon im Jahre 1768 als Guaynavis in einem Brief des Fray José Antonio de Xerez de los Caballeros an Don José Solano unter den Stämmen des oberen Orinoco aufgezählt und auf sechshundert Seelen geschätzt[3]. Auch in dem Bericht der portugiesischen Grenzkommission vom Jahre 1787 werden Quinhaus genannt, die damals angeblich in geringer Zahl an den Quellen des Baches Cadacada[4] wohnten und zu den Spaniern Handelsbeziehungen hatten[5]. Martius verzeichnet die Quinhaos am Uraricuéra[6]. Coudreau hält den Stamm für erloschen[7]. Die letzte brasilianische Grenzexpedition traf 1882 nahe der Mündung des Uraricapará nur mit einigen reisenden Quinaus zusammen und gibt als ihre Heimat ziemlich zutreffend die Wasserscheide „in der Nähe des Berges Mashiati" an[8]. Wahrscheinlich sind die Guinaú identisch mit den Guainares, die auf älteren Karten außer am oberen Caura auch an den linken Zuflüssen des oberen Ventuarí und am oberen Padámo aufgeführt sind[9]. Humboldt verlegt deren Hauptsitz an die Quellen des Ocámo[10], die heute das unbestrittene Gebiet der wilden Waíka sind.

---

[1] Eugène André, A naturalist usw. S. 297. — André, nicht Chaffanjon, wie ich damals annahm, war wahrscheinlich der Reisende, von dem mir die Yekuaná 1912 erzählten, daß er einen seiner Leute durch Hunger verloren habe. Die ganze Expedition entging mit knapper Not dem Hungertode. Vgl. Band I dieses Werkes, S. 248.

[2] Martius a. a. O. Bd. I, S. 565.

[3] Angel de Altolaguirre y Duvale a. a. O. S. 339 ff.

[4] Offenbar der Cayacaya, ein linkes Zuflüßchen des Nordarmes von Maracá.

[5] Coudreau, La France Équinoxiale, Bd. II, S. 393.

[6] Martius a. a. O. S. 567.

[7] Coudreau a. a. O. S. 393.

[8] Grupe y Thode a. a. O. S. 253.

[9] Guainares ist vielleicht ursprünglich ein Schreib- oder Druckfehler für Guainaves oder Guainavis.

[10] Humboldt a. a. O. Bd. IV, S. 109. 114.

Haus und Dorf: Das Gebiet der Yekuaná und Guinaú ist äußerst schwach bevölkert. Am ganzen Merewarí gab es zur Zeit meiner Reise nur fünf Siedlungen, von denen die einzige am Hauptstrom, Mawoínya, aus zwei, anscheinend vorläufigen, niedrigen Schuppen bestand. Dazu kam die von Eugène André besuchte Niederlassung am eigentlichen Caura, deren Bewohner mit ihren Stammesbrüdern am oberen Merewarí in sehr loser Verbindung standen. Die Siedlung Mauarúnya am Yaniacá war nur zeitweise bewohnt und im Verfall. Von der einzigen Niederlassung des Stammes im Amazonasgebiet am oberen Auarí begannen die Bewohner zum Merewarí auszuwandern. Im Flußgebiete des Ventuarí haben wir sieben Siedlungen kennengelernt, von denen eine, Suhínya, damals verlassen und niedergebrannt und an ihrer Statt eine andere, Mauakúnya, neu erbaut wurde. Eine weitere Siedlung, die wir aber nicht besucht haben, lag am oberen Parú, eine andere angeblich am oberen Maruéto [1]. Bevölkerter schien die Gegend des oberen Yatéte und zwischen diesem und dem oberen Cunucunúma und Padámo zu sein.

Die Namen der Siedlungen endigen alle auf *-nya*. Die meisten sind nach den Flüssen oder Bächen oder Stromschnellen benannt, an denen oder in deren unmittelbarer Nähe sie liegen. Mawoínya liegt gegenüber der Mündung des Baches Máwo in den Merewarí, Auarínya am Auarí, Suhínya an der Mündung des Baches Suhí in den Fewéte, Tudukamánya am Bache Tuducamá, Huhukúnya am Fall Huhúku des Rio Hacha. Andere Siedlungen hießen Motokurúnya, Mauarúnya, Mauakúnya, das auch mit dem weniger gebräuchlichen Namen Fararakúnya bezeichnet wurde, Uránya, Tyahokónya [2], Anakadínya. Die neuerbaute Hütte des Oberhäuptlings Antonio Yaracúne am Yatéte nannten die Yekuaná Antoniorínya. Die Besitzung des Venezolaners Coronel Emiliano Perez Franco am oberen Casiquiare, der bei den Yekuaná allgemein unter dem Namen *Koronéru* bekannt war, hieß bei ihnen Koronerurínya. Selbst Ciudad Bolívar, das alte Angostura, nannten sie Angosturánya.

Alle festen Siedlungen der Yekuaná bestehen aus einem Haus, das stets von mehreren Familien bewohnt wird. Die Bewohnerzahl schwankt zwischen zwanzig und siebzig Seelen, wobei es jedoch schwer zu entscheiden ist, wie viele davon ständige Bewohner oder nur vorübergehende Gäste sind.

Motokurúnya und Mawoínya hatten, gewissermaßen als Grenzorte, eine aus Yekuaná, Guinaú, Arekuná und Purukotó gemischte Bevölkerung.

---

[1] Linke Nebenflüsse des unteren Ventuarí. Wegen der Örtlichkeiten vgl. die Karte in Band I dieses Werkes.

[2] In deutscher Aussprache richtiger Tchahokónya, von *tχahóko* = Rhamphastus.

Die Sippenhäuser der Yekuaná und Guinaú sind reine Kegeldachhütten. Sie ähneln äußerlich denen der Makuschí und Taulipáng, sind aber in der Regel besser und sorgfältiger gebaut. Auch die innere Einteilung ist bei ihnen wesentlich anders. Der Boden, auf dem sie sich erheben, ist eben abgetragen und bei neuen Häusern festgestampft und glatt wie bei einer Tenne. Drei Hauptpfosten, von denen der mittelste und weitaus stärkste hoch über die Dachspitze hinausragt, und zwölf kleinere, im Kreis um sie angeordnete Seitenpfosten, die durch Querbalken miteinander verbunden sind, stützen das aus mehreren Ringen und vielen langen Stangen als Sparren zusammengesetzte Dachgerüst (Taf. 49, 1 und 51, 1). Der obere Teil des Daches ist stets mit den hellen, feinblätterigen Wedeln der Assaïpalme (Euterpe oleracea Mart.) gedeckt, die bei den Yekuaná *uáhu* heißt, der untere mit den dunklen, breiteren Blättern einer anderen Palme, die sie *manásu* nennen. Durch diese verschiedene Färbung des Daches bekommt das Haus ein gefälligeres Aussehen (Taf. 50, 1). Das Gitterwerk der Hauswand, das auf dieselbe Weise hergestellt ist, wie bei den Häusern der Makuschí und Taulipáng, wird außen und innen mit nassem Lehm beworfen, der mit kurz geschnittenem, trockenem Gras durchknetet ist, um der Wand größere Festigkeit zu geben. Dieses Gras müssen die jungen Männer beim Neubau eines Hauses in Kiepen oft weither holen, ebenso die Assaïblätter für das Dach, da diese Palme nicht überall vorkommt. Der Bewurf wird auf beiden Seiten mit der flachen Hand festgedrückt und besonders außen glatt verstrichen, so daß kein Strohhälmchen hervorragt. Die Außenwand wird mit einer Art Tonfarbe weißlich überstrichen und dient zur Ausübung einer sehr einfachen Kunst, die in Geflechts- und anderen Mustern und Figuren von Menschen und Tieren zum Ausdruck kommt.

Das Dach hat keine Öffnung. Der Rauch sammelt sich in der Spitze des Daches und dringt langsam durch die Palmblattschicht ins Freie. Nur in Motokurúnya war in halber Höhe des Daches eine mit Palmblättern bekleidete Klappe angebracht, die man von innen auf- und zustellen konnte. Zweifellos hatten die Indianer einmal eine ähnliche Einrichtung an einem Haus der Weißen bei einem gelegentlichen Besuch gesehen und hier nachgeahmt, denn sie nannten diese Dachluke *mentána* nach dem spanischen *ventana* = Fenster.

Das Haus hat vier Zugänge, die nach den vier Himmelsrichtungen zu liegen. Der Hauptzugang nach Osten ist der Eingang für die Männer und die männlichen Gäste; die gegenüberliegende Öffnung in der Hauswand dient den Frauen als Ein- und Ausgang. Die Tür ist eine dicke, schwere Bohle, aus einem Stück festen und dauerhaften Holzes roh mit der Axt

zurechtgehauen. Sie dreht sich mittels Zapfen in einem Loch der starken Schwelle und eines ähnlichen oberen Querbalkens. In den meisten Häusern hat jeder der vier Zugänge eine solche Tür. Wahrscheinlich sind diese Türen ursprünglich nicht indianisch, sondern auf alten europäischen Einfluß zurückzuführen (Taf. 49, 2). Ihre Herstellung ist eine mühevolle Arbeit. Deshalb werden die Türen eines verlassenen Hauses gewöhnlich herausgenommen und beim Neubau verwendet.

Zwischen den vier Türöffnungen sind in bestimmten Abständen voneinander und in halber Höhe der Wand kleine, rechteckige, an den Kanten mit Lehm verschmierte Licht- und Luftlöcher freigelassen, eine Art Fenster, für jede Familie eins. Sie sind mit Läden zu verschließen, die ebenso gearbeitet sind wie die Türen und sich ebenfalls in Zapfen bewegen. Durch diese Löcher wird das Brennholz für die Nacht hineingereicht und gelangt so auf dem kürzesten und bequemsten Weg zum Feuerplatz einer jeden Familie. Die Hunde benutzen diese Zugänge zum Ein- und Ausschlüpfen.

Eigenartig ist die innere Teilung des Hauses. An der Hauswand befinden sich die Feuer- und Wohnplätze der einzelnen Familien, die gewöhnlich nicht voneinander geschieden, vom Innenraum aber durch breite, anderthalb mannshohe, dicht nebeneinander gestellte Rindenstücke abgeschlossen sind und dadurch einen fortlaufenden runden Gang, eine Art Korridor, bilden. Selten sind diese Familienwohnungen durch Lattenverschläge voneinander getrennt. Der Haupteingang führt durch den Korridor unmittelbar in den Innenraum und hat an beiden Seiten ebenfalls Rindenverkleidung, die hier den Gang unterbricht. Dicht am Eingang ist sie ein wenig umgebogen, so daß man rechts und links in die Familienräume schlüpfen kann. Die anderen Zugänge führen nur in den Korridor, aber gegenüber in der Rindenwand sind schmale Schlupflöcher zum Innenraum gelassen. Die Rindenverkleidung ist in manchen Häusern stellenweise kunstlos mit roten Strichen und Haken bemalt. In Tyahokónya, einem kleinen Yekuanáhaus am oberen Ventuarí, bestand die innere Wand ausnahmsweise aus Palmlatten von der Iriartea exorrhiza. Der Innenraum war ganz finster.

In den Familienwohnungen ist es meistens sehr eng und schmutzig. Niedrige, breite Gerüste an der Hauswand, auf denen die zahlreichen, zum Teil sehr bösartigen Hunde liegen, nehmen den meisten Raum ein. Auch in der Umgebung des Hauses herrscht häufig ein fürchterlicher Schmutz.

Der große, kreisrunde Innenraum ist der gewöhnliche Aufenthaltsort und Schlafsaal der Junggesellen. Hier finden mehrmals am Tag in der Nähe des Eingangs die größeren gemeinsamen Mahlzeiten, nach Geschlechtern getrennt, hier finden die Trinkgelage und Tanzfeste statt. Hier sitzen die

Männer in den Mußestunden zusammen, unterhalten sich, besprechen alle möglichen Geschäfte und Unternehmungen, wie Jagd, Fischfang, Reisen u. a. Hier arbeiten gelegentlich auch die Frauen; sie backen Maniokfladen auf dem gemeinsamen Herd, einer großen, runden Tonplatte, die auf einigen Steinen ruht, oder sie reiben Maniokwurzeln. Gewöhnlich aber tun sie dies unter einem nach allen Seiten offenen Schuppen mit viereckigem oder rundem Grundriß und Kegeldach neben dem Wohnhaus oder bei günstigem Wetter vor dem Haus im Freien.

Wie bei den Taulipáng so ist auch bei den Yekuaná das Innere des Hauses mit Jagdtrophäen geschmückt. Während aber dort unter den Hirschgeweihen und Tierschädeln eine gewisse jagdgerechte Ordnung herrscht, werden hier nur die Knochen von der Jagdbeute, besonders Brustbeine größerer Vögel, Hokko u. a., innen über den Zugängen zum Haus in die Dachbekleidung gesteckt.

Am oberen Ventuarí beobachtete ich den Neubau eines Hauses (Mauakúnya) in allen Einzelheiten. Er wurde von sämtlichen Männern des Dorfes, zu denen sich die Jungmannschaft aus benachbarten Siedlungen gesellt hatte, unter Leitung eines älteren und erfahrenen Mannes ausgeführt. Das neue Haus sollte ebenso groß werden wie das verlassene Haus in Suhínya, das eineinhalb Stunden davon entfernt lag. Deshalb ging der Bauleiter mehrmals dorthin und nahm mit einer langen Liane oder mit gespreizten Beinen und mit Sprungschritten die Maße. Während der ganzen Bauzeit, etwa zwei Monate lang, hausten die Leute unter elenden, offenen Schuppen und niedrigen Hütten, die gegen die täglich niedergehenden Regen nur ganz ungenügenden Schutz gewährten. Infolgedessen und durch die Unreinlichkeit der Bewohner war die Umgebung weithin versumpft und verkotet, und Fieber und andere Krankheiten waren die Folge.

Der Bauleiter war ein energischer Mann, der ein scharfes Kommando führte. Er ging den jungen Leuten mit gutem Beispiel voran, zeigte ihnen, wie sie die Sparren in gleichen Abständen voneinander mit Lianen anzubinden hätten, und wies sie zurecht, wenn sie einen Sparren etwas zu weit vorstehen ließen[1].

Das Dach wurde von innen nach außen gedeckt. Zu diesem Zweck war an der Innenseite bis in die Spitze ein leiterartiges Gerüst errichtet, auf dem die Arbeitenden entlang gingen (Taf. 52). Nach Beendigung der Arbeit wird dieses Gerüst wieder abgebrochen. Eine Leiter aus Baum-

[1] Rich. Schomburgk (a. a. O. Bd. II, S. 203) erzählt von einem Arecuna- (Taulipáng-) Häuptling, der „ein mit der Bauwuth behafteter Naturmensch" war und bedeutende architektonische Kenntnisse besaß.

stämmen führte vom Boden aus hinauf. Auf einem wagerechten Gerüst, das auf dem Hauptquerbalken des Hauses ruhte, lagen aufeinandergeschichtet die zusammengefalteten, zum Gebrauch fertigen Palmwedel, die ein junger Mann Stück für Stück hinaufreichte. Zwanzig bis dreißig Mann waren beständig an der Arbeit. Einer schob den Palmwedel zwischen den Dachsparren hindurch und legte ihn außen horizontal schindelartig auf den vorigen, schon befestigten Wedel (Taf. 51, 2). Der nächste band ihn mit Liane an der einen Dachsparre fest, sein Nebenmann an der zweiten und so fort. Wieder andere zogen die Lianen fest an. Indem so einer dem anderen in die Hand arbeitete, schritt das Werk rasch und gleichmäßig vorwärts.

Von Zeit zu Zeit stieg der Bauleiter, der, wie die meisten Männer, am ganzen Körper mit roten Horizontalstreifen bemalt war, auf das Gerüst und prüfte die Arbeit, zog hier eine Liane nach und schlug dort eine vorstehende Stange mit dem Messer ab.

Ein solcher Neubau gibt den immer willkommenen Grund zu einer ausgiebigen Trinkerei, die während der ganzen Zeit ununterbrochen anhält. Unzähligemal werden die riesigen Kaschirítröge von den trinkfesten Männern geleert und von den fleißigen Frauen immer wieder mit neuem Stoff gefüllt. Behende wie Affen klettern die rotbemalten Frauen und Mädchen auf den Gerüsten herum und reichen den Männern in großen Kalabassen den dickflüssigen und starken Trank. Den Satz spucken diese rücksichtslos von oben herab. Auch wenn sie ein kleines Bedürfnis ankommt, was bei dem vielen Trinken häufig ist, steigen sie nicht jedesmal herab. So sammeln sich allmählich am Boden große, übelriechende Pfützen an.

Die Vollendung des Hauses wird durch Sportkämpfe und ein mehrtägiges Tanzfest gefeiert. Auch finden dabei besondere Zeremonien statt. Ich werde später darauf zurückkommen.

Die Häuser der Yekuaná sind bisweilen recht geräumig. Die größten Häuser, die ich gesehen habe, waren Suhínya und das nach ihm gebaute, gleichgroße Mauakúnya (Taf. 50, 1). Suhínya hatte eine Höhe von 8,10 m bis zur inneren Spitze des Daches und einen Durchmesser von 15,5 m. Der Umfang betrug 47 m. Der Korridor war 2,70 m breit und die Außenwand 1,72 m hoch.

Motokurúnya, das bei den Indianern als Guinaúsiedlung galt, war 5,25 m hoch und hatte einen Umfang von 39 m. Der Durchmesser des Mittelraums betrug 6 m, die Höhe der Außenwand 1,78 m, die Höhe der Tür 1,42 m und die Breite der Tür 0,65 m.

Am ganzen Hausgerüst ist kein Nagel, keine Klammer, kein Zapfen

verwendet. Die langen, schweren Balken und Pfosten werden nur durch Lianen zusammengehalten. Der ganze Bau ist ein architektonisches Kunstwerk. Die zahllosen Hunde aber, die überall ihren Schmutz zurücklassen, die Finsternis, der Rauch, der Staub, die im Innern des Hauses herrschen, sind die großen Übelstände dieser nach indianischen Begriffen schönen Wohnungen.

Auf der Reise errichten sich diese Indianer in kurzer Zeit kleine Schlafhütten, *háma*. Es sind einseitige, wenig geneigte und mit den breiten Blättern der sogenannten „Banana brava", einer Uferpflanze, bedeckte Schutzdächer, die auf vier oder fünf Stützen ruhen und sich von den Wetterschirmen der Schirianá nur wenig unterscheiden.

Körperliche Beschaffenheit: Der Typus der Yekuaná ist ziemlich einheitlich. Die Körperhöhe schwankt bei den Männern zwischen 146,5 cm und 164,5 cm. Wenige sind über 1,55 m hoch. Ein nicht geringer Prozentsatz erreicht noch nicht eine Höhe von 1,50 m. Die Frauen sind nur wenig kleiner. Der Körper ist gedrungen und muskulös, meistens wohlgebildet. Krummbeinigkeit ist selten. Der Kopf ist rund, das Gesicht breit, die Stirn niedrig und weichend; die Augen stehen nahe zusammen; die enge Lidspalte ist vielfach schräg geschlitzt; die Nase ist breit, die Nasenwurzel meistens eingesenkt, die Spitze stumpf; der Mund ist groß mit vollen Lippen. Die starken Supraorbitalwülste verleihen dem Gesicht oft einen finsteren Ausdruck. Das sehr volle Haar ist im allgemeinen straff, doch kommen auch Lockenköpfe vor[1]. Die Haarfarbe ist tiefschwarz, bei jungen Individuen bräunlich.

Am Ventuarí sah ich einige Yekuaná, deren Gesichter von dem gewöhlichen Typus sehr abwichen. Aus einem länglichen Gesicht sprang eine schmale, stark gekrümmte Nase mit hängender Spitze vor[2].

Viele Yekuaná sind nach unseren Begriffen häßliche Menschen. Besonders trat dies bei den Anwohnern des Auarí hervor, aber es war wohl nur Familienähnlichkeit, da diese Leute alle aus einer Siedlung stammten. Trifft man einen schöneren Vertreter unter den Yekuaná, so kann man mit ziemlicher Sicherheit auf starke Blutmischung mit Guinaú schließen, wenn auch der ursprünglich arowakisch feine Typus dieses Stammes durch die häufigen Heiraten mit den Yekuaná schon stark gelitten hat. Der grobe

[1] Vgl. Band V, Taf. 140.

[2] Vgl. Band V, Taf. 154. — Ein weiterer Vertreter dieses Typus war mein Begleiter, der Dekuána Alexandrino vom Rio Parú; vgl. Band I. S. 376 ff. Auch der Oberhäuptling Antonio Yaracúne hatte eine Hakennase.

Typus wirkt bei den Weibern außerordentlich abstoßend. Nicht selten haben sie riesige Brüste.

Auffallend bei vielen Yekuaná ist die helle, fast weiße Hautfarbe, die sicherlich nicht auf Blutmischung mit Europäern zurückzuführen ist, da die betreffenden Individuen im übrigen den rein indianischen Typus zeigen. Die Hautfarbe ähnelt der eines anämischen Südeuropäers. Ein Kind, das ich kurz nach der Geburt sah, war ganz weiß und rosig. Es hatte einen sehr hellfarbigen Vater. Offenbar ist es eine angeborene Pigmentarmut bei einzelnen Individuen, die in diesem Stamme besonders häufig ist.

Auch Albinismus scheint vorzukommen. Am Auarí, so erzählte man mir, gäbe es zwei ganz weiße Yekuaná mit weißem Haar, die bei Tag nicht sehen könnten.

Eine eigentümliche Gewohnheit hatten die Ihuruána. Mit einem Rohrstreifen maßen sie unsere Kopfweite, den Hals- und Brustumfang, die Dicke der Arme, des Bauches, der Waden, die Länge der Hände, Füße und Finger und verglichen diese Maße mit ihren eigenen Körpermaßen.

Gesundheitszustand: Die meisten Yekuaná strotzten von Gesundheit. Sie hatten fast durchweg schöne gesunde Zähne, die ihnen beim Aufbeißen der Knochen des Wildbrets, um das Mark auszusaugen, trefflich zustatten kamen. Bei einem schwächlichen, kränklich aussehenden Knaben von etwa fünf Jahren waren die Zähne durch Karies großenteils zerstört. Die Reinlichkeit des Körpers ließ im allgemeinen nichts zu wünschen übrig. Mindestens zweimal am Tag wurde gebadet. Nur die Yekuaná und Guinaú von Motokurúnya am Canaracuni, deren Gemeinwesen überhaupt einen starken Niedergang zeigte, lebten mit der Sauberkeit auf sehr gespanntem Fuß [1]

Die Schuppenflechte trat besonders am Ventuari auf. Am Merewarí habe ich sie nicht beobachtet. Manche Ihuruána waren über und über mit schwarzen, andere mit weißen Flecken bedeckt und kratzten unaufhörlich den juckenden Schorf ab.

Infolge der Unreinlichkeit in der Nähe der Wohnungen war eine Entzündung der Zehen, in Brasilien „Frieiras“ genannt, häufig. Man bekommt sie, wenn man in Jauche von Menschen und Tieren, in Schlamm, auf verfaulte Blätter u. dgl. gärende und sich zersetzende Stoffe tritt.

Wegen der vielen Hunde, die die Indianerhäuser bevölkern und die Sandflöhe in ihren Pfoten züchten, bildeten diese in allen Siedlungen eine

[1] Vgl. Band I, S. 236.

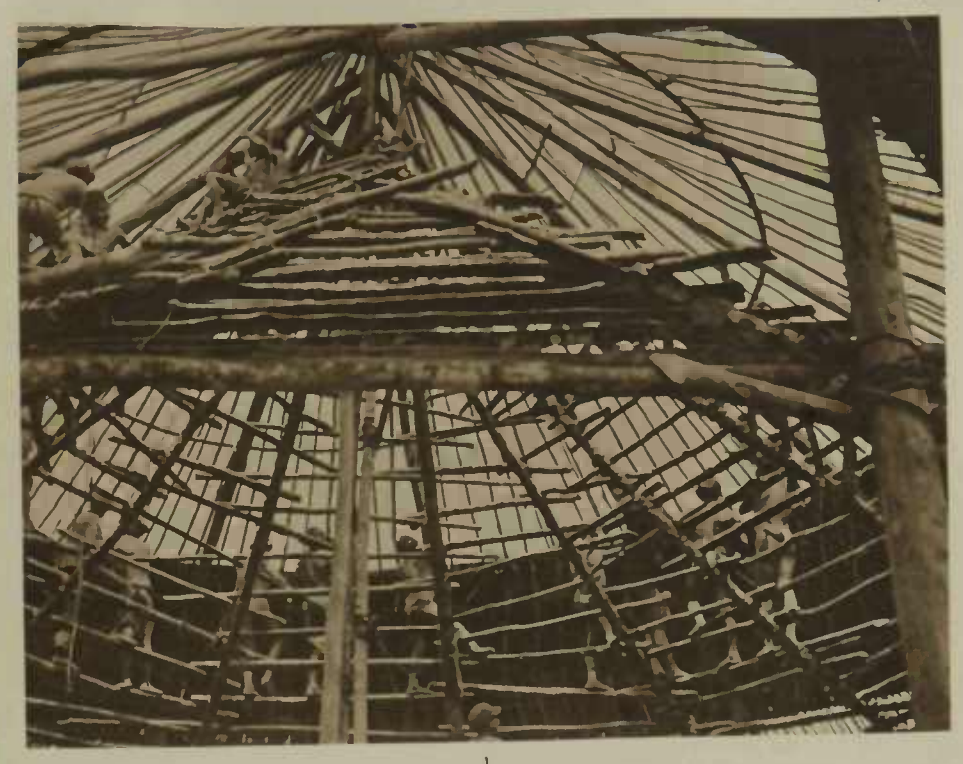


1



2

Bau einer Kegeldachhütte der Yekuaná-Ihuruána, Rio Ventuari: 1 Festbinden der Dachsparren mit Schlingpflanzen. 2 Decken des Daches mit Palmblättern.



1



2

Bau einer Kegeldachhütte der Yekuaná-Ihuruána, Rio Ventuari. Decken des Daches von innen nach außen mit Palmblättern. Die Indianer arbeiten auf einem Leitergerüst, das bis in die Spitze des Daches reicht und nach Fertigstellen der Arbeit abgerissen wird.

arge Plage. Bei den Ihuruána sah ich einen Knaben von etwa sechs Jahren, der durch diese lästigen Parasiten die Zehen zum Teil verloren hatte. Auch seine Fersen und Fußsohlen waren voll davon. Er schien ganz gleichgültig dagegen zu sein. Seine Eltern waren gestorben, und kein Mensch gab sich die Mühe, ihm die Sandflöhe herauszuschälen.

Vollkommene Erblindung, ohne daß ich den Grund dafür erfahren konnte, sah ich bei einer Yekuaná am Merewarí, die mit einem Arekuná verheiratet war [1].

Bei dem Wanderleben, das diese Indianer vielfach führen, sind Unfälle nicht selten. Verwundungen und Kochenbrüche heilen im allgemeinen leicht. Ein alter Yekuaná hatte ein am Knie fast rechtwinkelig gekrümmtes Bein, hüpfte aber, auf seine Flinte gestützt, auf dem gesunden Bein rasch dahin.

Während unserer Anwesenheit in Motokurúnya traten zwei Kinderkrankheiten epidemisch auf. Bei der einen schwoll die Hälfte des Gesichts stark an, ähnlich wie beim „Ziegenpeter". Die andere äußerte sich in heftiger Entzündung der Augen, die blutunterlaufen waren und eine grünlich-weiße Materie absonderten. Von dieser Krankheit, die bei Tageslicht anscheinend besonders schmerzhaft war, wurden nach und nach alle Kinder, aber auch eine ältere Frau ergriffen. Als Mittel träufelten die Indianer den milchigweißen Saft vom Blattstiel eines Strauches in die kranken Augen, was offenbar vorübergehend sehr schmerzte, dann aber Linderung brachte.

Von inneren Krankheiten sind vor allem Bronchialkatarrhe häufig, gegen die der Indianer, wie überall, wenig widerstandsfähig ist. Besonders treten sie in der Regenzeit auf, wenn starke Temperaturunterschiede die Neigung zu Erkältungskrankheiten begünstigen. Auch kommen grippeartige Krankheiten vor, die durch das beständige Spucken der Leute und den Staub in den Wohnungen rasch verbreitet werden. In Motokurúnya litten viele Bewohner an einem heftigen Katarrh mit hohlem Husten. Ein junger Mann war dort kurz vor unserer Ankunft an einer Auszehrung, vielleicht Tuberkulose, gestorben. Auf unserer Reise vom Merewarí zum Ventuarí in der Regenzeit bekam einer der Träger, ein junger Guinaú, Lungenentzündung und starb in wenigen Tagen. In der neuen Siedlung Mauakúnya war der größte Teil der Bewohner wochenlang an einer Art Grippe krank, die sich in starkem Husten, Auswurf und hohem Fieber äußerte.

Leberleiden scheint auch bei diesen Indianern vorzukommen. Ein älterer Guinaú in Motokurúnya war sehr abgemagert und hatte einen aufgetriebenen Leib. Wahrscheinlich litt er an Bauchwassersucht.

---

[1] Vgl. oben S. 115.

Wurmleiden bei Kindern und Erwachsenen sind häufig.

Anzeichen von Lues oder anderen Geschlechtskrankheiten oder Spuren von Pocken habe ich nirgends bemerkt.

Im Januar und Februar 1913 wüteten am oberen Casiquiare die Masern. Viele von den indianischen Kautschukarbeitern, meistens Kunuaná, erlagen der Krankheit, weil sie mitten in der Fieberhitze badeten.

Gegen Malaria zeigen auch die Indianer geringen Widerstand. Viele sterben daran. Während am oberen Uraricuéra die Malaria bis jetzt unbekannt zu sein scheint, ist das ganze Quellgebiet des Merewarí von ihr verseucht. Sobald wir in das Flußtal des Merewarí kamen, wurden wir alle von dieser heimtückischen Krankheit erfaßt. Sie scheint erst seit verhältnismäßig neuerer Zeit dort aufzutreten und fordert wohl deshalb so viele Opfer. Wahrscheinlich ist sie vom Orinoco eingeschleppt durch Indianer, die dort zeitweise in den Kautschukwäldern arbeiteten. Sämtliche Indianer, die während unserer Anwesenheit am Merewarí und Ventuarí aus den Kautschukwäldern kamen, litten an schwerem Fieber. Zur Verbreitung der Malaria am oberen Merewarí trägt das massenhafte Auftreten der Moskiten bei, die am benachbarten Uraricuéra gänzlich fehlen. Ein Mittel gegen Malaria kennen die Indianer nicht. In Motokurúnya zündeten sie nach Sonnenuntergang große Feuer rund um das Haus an, um die Moskiten einigermaßen abzuwehren, die allabendlich in wahren Wolken die Ansiedlung überfielen. Bei gutem Wetter brachten die Indianer die Nächte im nahen Walde zu, wo merkwürdigerweise keine Moskiten vorkamen. Ebenso machten es die Bewohner von Huhukúnya.

Zwei Schwachsinnige habe ich beobachtet. Der eine, ein älterer Guinaú in Motokurúnya, hatte als Kind durch eine schwere Krankheit, wahrscheinlich des Gehirns, die Sprache verloren und brachte nur lallende Laute hervor, die aber von den Hausgenossen verstanden wurden. Er war ein tüchtiger und unermüdlicher Arbeiter und wurde von den anderen zu allen möglichen Diensten verwendet. Im allgemeinen gutmütig, war er leicht reizbar und dann gefährlich. Einige Zeit vorher hatte er im Jähzorn einen Stammesgenossen, der ihn verspottete, mit der Axt erschlagen, ohne daß er für diese Tat bestraft wurde, weil er als unzurechnungsfähig galt. Der andere war der älteste Sohn des Häuptlings der Ihuruána. Seine ganze Gesichtsbildung wies schon auf angeborene Geistesschwäche hin[1]. Im übrigen war er körperlich normal entwickelt, aber in der geistigen Entwicklung zurückgeblieben. Auch seine Sprache war unvollkommen, wenn auch bei

[1] Vgl. sein Bildnis in Band I, Abb. 95 und Band V, Taf. 130.

weitem nicht so undeutlich wie das idiotische Lallen des Guinaú. Mit Gutmütigkeit verband er eine gewisse Schlauheit. Von seinen Stammesgenossen wurde er nicht für voll angesehen. Beide waren Junggesellen.

Tracht und Schmuck: Das starke Haupthaar ist bei Männern und Weibern in gleicher Weise rund um den Kopf geschnitten.

Augenbrauen, Wimpern, der spärliche Bart und die Achselhaare werden sorgfältig entfernt, entweder ausgerupft oder glatt rasiert. Die Entfernung der Schamhaare ist nur bei den Frauen und auch bei diesen nicht allgemein üblich. Es scheint ganz dem eigenen Geschmack überlassen zu sein. Die einen tun es, die anderen nicht, gleichviel, ob es alte oder junge Weiber sind.

Die Männer tragen in den durchbohrten Ohrläppchen entweder ganz kurze Rohrpflöckchen oder finger- bis handlange Stücke Pfeilrohr, von denen manchmal an kurzen Perlenketten die halbmondförmigen Silberbleche der Arekuná und Taulipáng herabhängen. An festlichen Tagen stecken sie in das vordere Ende des Pfeilrohrs ein Stäbchen, auf das schwarze, rote und gelbe Tukanfederchen in einzelnen Schichten gebunden sind, so daß der Ohrschmuck oft über das Gesicht hinausragt[1]. Dieser reizende Schmuck wird außer Gebrauch in einem Rohrbehälter aufbewahrt. Die Frauen haben bisweilen als Ohrschmuck ein dreieckiges Silberblech, das an einem dünnen Stift hängt[2].

In der durchbohrten Unterlippe tragen manche Männer einen kurzen Stift oder eine kleine Feder.

Als Bekleidung gebrauchen die Männer den üblichen Schamschurz aus europäischem Kattun, wobei sie die rote Farbe der blauen entschieden vorziehen, gelegentlich, besonders wenn sie gerade aus dem Dienste der Venezolaner kommen, Hemd und Hose oder auch nur einen Strohhut oder Filzhut.

Die Bekleidung der Frauen besteht in einem verhältnismäßig großen, rechteckigen Perlenschurz, der meistens nur am oberen und unteren Rand einen Streifen Muster in Form von Dreiecken oder Mäanderhaken hat, im übrigen aber dem Perlenschurz der östlichen Stämme vollkommen gleicht. Bei den Arbeiten im Haus und auf der Pflanzung gehen die Frauen gewöhnlich ganz nackt.

Um die Handgelenke wickeln beide Geschlechter lange Schnüre aus kleinen weißen Perlen dicht nebeneinander, so daß sie breite Binden bilden,

[1] Vgl. Band V, Taf. 155.

[2] Vgl. Band I, Abb. 105. — Vgl. Rob. Schomburgk a. a. O. S. 425.

um die Oberarme schmale Bänder, die von den Frauen ohne alle Hilfsmittel nur mit den Fingern aus Bromeliafaserschnüren in einer Art Webetechnik hergestellt werden. Sie werden so fest um die Arme geschnürt, daß die Muskeln darunter dick hervorquellen und tiefe Male entstehen. Häufig tragen diese Bänder ein Zickzackmuster. Seltener sind sie mit weißen Perlen besetzt. Manche Indianer haben auch nur eine Schnur weißer Perlen mehrmals um den Oberarm geschlungen. Bisweilen sieht man bei jungen Männern an den Oberarmen Schmuckscheiben aus buntem Steingut, wie wir sie bei den Taulipáng kennengelernt haben[1].

Die Beine über den Fußknöcheln und unter den Knien werden von manchen Männern handbreit mit Schnüren aus Menschenhaaren, angeblich Weiberhaaren, umwickelt[2]. Andere tragen statt dessen unterhalb der Waden breite Umwicklungen aus weißen Perlenschnüren. Bei halbwüchsigen Mädchen sieht man häufig breite Umwicklungen mit dunkelblauen Perlen unter den Knien und solche mit weißen Perlen über den Fußknöcheln, was recht geschmackvoll aussieht.

Auffallend ist die Vorliebe der Yekuaná und Guinaú für Perlen[3], und zwar dunkelrote, dunkelblaue und schwarze. Auch diese Indianer sind der Mode so sehr unterworfen, daß sie andersfarbige Perlen zurückweisen, weil sie nicht modern sind[4]. Junge Leute beiderlei Geschlechts tragen pfundweise Perlen um den Hals[5], und an einem faustdicken Bündel dunkelblauer Perlenschnüre hängt das Perlenschürzchen der Frau[6].

Auch weiße Hemdenknöpfchen werden von den Frauen an Schnüren um den Hals getragen, ebenso Silbermünzen. Die Kinderhalsketten bestehen aus Tierzähnen, Samen oder Perlen.

Ein prächtiger alter Schmuck, dem man leider nur noch selten begegnet, und der sich in gleicher Art auch bei den Taulipáng und ihren Nachbarn findet, sind große Brustketten aus Wildschweinshauern.

Der Federschmuck ist kaum nennenswert. Bei dem einzigen Tanzfest, an dem ich teilnahm, trug nur ein Mann einen einfachen Strohreif mit Tukanfederchen, in den hinten drei Schwanzfedern des roten Arara senkrecht eingesteckt waren.

---

[1] Vgl. oben S. 34. — Schon Rob. Schomburgk (a. a. O. S. 430/431) fand diesen Schmuck bei den Indianern am oberen Merewarí.

[2] Vgl. Rob. Schomburgk a. a. O. S. 403, 425, 430.

[3] Dies erwähnt schon Rob. Schomburgk a. a. O. S. 430.

[4] Zu Rob. Schomburgks Zeit bevorzugten die Maiongkong hellblaue Perlen; a. a. O. S. 425, 430.

[5] Vgl. Band V, Taf. 141, 150.

[6] Vgl. Band V, Taf. 147 ff.

Ebenso kunstlos ist die Bemalung. Entweder streichen sie sich ganz mit Urucú an, besonders wenn sie nach längerer Abwesenheit heimkehren oder eine fremde Siedlung besuchen, oder sie bemalen Gesicht und Körper mit horizontalen Parallelstrichen oder einfachen Flechtmustern. Zum Auftragen der Muster werden bisweilen Rollstempel aus leichtem Holz benutzt (Taf. 49, 4). Die gewöhnlichen Malgeräte, Rohrbüchschen und Malstäbchen, gleichen vollkommen denen der Taulipáng und anderer Stämme.

Tatauierung kommt nicht vor.

Nahrung und Genußmittel: Die Yekuaná und Guinaú sind in ihrem Waldgebiet in einer weit günstigeren wirtschaftlichen Lage als die Savannenindianer. Sie sind keinen ernsten Nahrungssorgen ausgesetzt. Die Jahreszeiten folgen sich mit großer Regelmäßigkeit, und selbst in der Trockenzeit wird den Pflanzen durch Tau und Nebel genügend Feuchtigkeit zugeführt. Der Boden ist sehr fruchtbar. Das sieht man an den ausgedehnten, üppigen Pflanzungen, in denen riesige Maniokwurzeln und andere Früchte gedeihen. In den wasserreichen Gebirgswäldern gibt es viel Wildbret, in den größeren Flüssen viele Fische verschiedener Art.

Die Lebensweise ist im großen und ganzen dieselbe wie bei den Taulipáng und ihren Nachbarn. In erster Linie wird Maniok angebaut, in geringerem Maße auch Mais.

Die Werkzeuge bei den Feldarbeiten sind sämtlich europäischer Herkunft. Steinbeilklingen habe ich nirgends gefunden. Ein linker Nebenfluß des oberen Ventuarí, der Rio Hacha oder *Węwękúdu*, wie ihn die Yekuaná nennen, hat seinen Namen „Axtfluß" daher, daß die Indianer in alter Zeit dort das Material für ihre Steinäxte holten, die sie gleich an Ort und Stelle zuschliffen, wie die zahlreichen Schleifrillen auf den Felsen der Stromschnellen bezeugen.

Ich habe bei den Yekuaná und Guinaú nur eine Art Kaschirí kennengelernt, ein dickflüssiges, saures, widerlich schmeckendes, ziemlich berauschendes Getränk von grauer Farbe. Zu seiner Herstellung werden große Haufen stark gebackener Maniokfladen fest aufeinander auf Bananenblätter auf den Boden des Hauses gelegt und mit Bananenblättern gut zugedeckt. So liegen sie mehrere Tage, bis sie in Gärung übergehen und eine Masse bilden, die nun mit Wasser durchgeseiht wird und damit zum Gebrauch fertig ist. Durch Zusatz von schmalen, lanzettförmigen Blättern eines Strauches, den sie bei den Siedlungen anpflanzen und *monó-yę* nennen, machen die Indianer das Getränk noch schärfer und berauschender.

Die Tröge, in denen das Kaschirí angesetzt und aus denen es mit

großen Kalabassen kredenzt wird, werden von den Yekuaná gewöhnlich *kanáua*, seltener *wąsātęku* genannt. Sie sind aus schwerem Holz gearbeitet und häufig von beträchtlicher Größe. Der größte Kaschirítrog, den ich gemessen habe, war 4,10 m lang und 47 cm hoch. Die Enden der Tröge laufen in Zungen aus, an denen sie bequemer von Ort zu Ort getragen werden können[1]. Die Seiten sind bisweilen mit kunstlosen schwarzen und roten Zickzackmustern bemalt (Abb. 13).

Maiskörner werden auf der Herdplatte geröstet, im Mörser fein zerstoßen und als eine Art Grieß aus Kalabassen gegessen.

Außerdem werden angebaut süße Maniok, Papaya, Bataten, mehrere Arten Dioscorea, mehrere Arten Bananen, darunter die rote, süß und aromatisch schmeckende S. Thomé-Banane, gelbe, eßbare Kürbisse, Ananas und Zuckerrohr.

Die Zuckerrohrpresse ist die gleiche wie bei den Taulipáng (Abb. 3)[2]

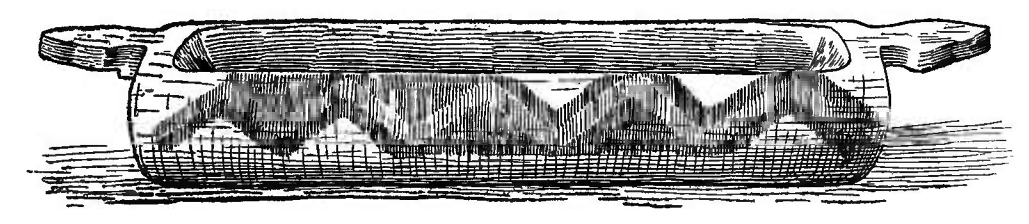


Abb. 13. Kaschirítrog, Yekuaná (1/36 n. Gr.)

Von Waldfrüchten sind vor allem die birnenförmig verdickten Fruchtstiele der Acajú (Anacardium) beliebte Leckerbissen. Die hohen, breitästigen Bäume kommen am Merewarí häufig vor und stehen im März in Frucht. Es gibt zwei Arten, eine mit dunkelroten und eine mit gelben Früchten, die aber bei weitem nicht so saftig und schmackhaft sind wie jene. Der Saft enthält stark Tanin und ist zugleich erfrischend und gesund. Die herbe Säure wirkt auf den Urin. Die Indianer nehmen sich oft nicht die Mühe, die Bäume zu erklettern, sondern fällen sie. Die Früchte reihen sie auf Lianen und schleppen sie so heim.

Auch die blauen, traubenähnlichen Beeren eines gewissen Uferbaumes, der in Brasilien Cucúra genannt wird, werden wegen ihres süßen, nach Bienenhonig schmeckenden Saftes von den Indianern eifrig gesammelt, ebenso die langen Schoten der Ingábäume (Leguminosa), deren Bohnen in einer weißen, schwammigen, zuckersüßen Masse sitzen.

In den lichten Wäldern auf den Gebirgskämmen zwischen Merewarí

[1] Vgl. Band I, Abb. 99.

[2] Vgl. oben S. 53.

und Ventuarí gibt es wilde Ananas mit kleinen Früchten, die sehr süß und aromatisch schmecken.

Aus den Früchten der Bacába- und Assaïpalme werden auch von diesen Indianern in der früher beschriebenen Weise erfrischende und nahrhafte Getränke bereitet[1].

Die Pfefferbrühe wird entweder, wie bei den Taulipáng, mit Manioksaft zusammengekocht und dadurch säuerlich und wohlschmeckender gemacht, oder die frischen Capsicumfrüchte werden eine Zeitlang in Manioksaft gelegt, der dann durch Gärung säuerlich wird und seinen Giftstoff verliert.

Gerösteter Pfeffer wird zusammen mit grobkörnigem, aus Venezuela eingeführtem Salz im Mörser zerstoßen und als Würze für Maniokfladen verwendet.

Wildbret und Fische werden auf die gewöhnliche Art zubereitet, entweder von den Männern am Spieß oder auf dem Rost gebraten und konserviert oder von den Frauen zu Hause gekocht. Dabei geht die strenge Arbeitsteilung zwischen beiden Geschlechtern so weit, daß gebratenes Wildbret fast ausschließlich von dem Manne, sehr selten von der Frau verkauft wird. Kleine Fische kocht man ungereinigt oder man wickelt sie in aromatisch duftende Blätter und schmort sie in der heißen Asche. Ebenso schmort man gelegentlich auf der Reise Vogelwild, das man zu diesem Zweck in Stücke schneidet.

Im Canaracuni fingen meine Leute mittels Gift eine Menge kleiner, häßlicher Fische mit panzerartiger Schuppenhaut, die sie notdürftig wuschen, ausnahmen und kochten oder zwischen Blättern rösteten oder einfach ins Feuer warfen, wo sie ankohlten und halbgar wurden. Dann häuften sie die Fischchen auf einen flachen Stein, legten einige Stücke Maniokfladen dazu, stellten den Kochtopf mit der durch die Galle grünlichen und bitteren Brühe daneben und luden uns zum Mitessen ein.

Fische, die man auf dem Bratrost hart geräuchert hat, werden bisweilen samt den Gräten im Mörser zu feinem Mehl zerstoßen, das auf Maniokfladen gegessen wird[2].

Das beliebteste Wildbret ist das Wildschwein, das in den Gebirgswäldern in zwei Arten (Dicotyles labiatus und Dicotyles torquatus) zahlreich vorkommt; aber die Indianer essen nicht die Zungen und die Rüssel, „weil die Tiere damit in der Erde wühlen“. Sie essen auch nicht das Herz und

---

[1] Vgl. oben S. 55.

[2] Schon A. v. Humboldt (a. a. O. Bd. IV, S. 101/102) beschreibt dieses Fischmehl bei den Indianern am oberen Orinoco.

werfen alle diese Leckerbissen lieber den Hunden vor. Sie verschmähen ferner das Gehirn, obwohl sie sonst jeden Knochen mit ihren prächtigen Zähnen zerbeißen und das Mark aussaugen. Auch essen sie keine Frischlinge, ebensowenig die jungen Tiere von irgendeinem anderen größeren Wild, deren Fleisch sie gleichfalls den Hunden überlassen.

Gekochte Kutteln vom Tapir und Wildschwein wurden dagegen sehr geschätzt. Sie waren aber bisweilen so schlecht gereinigt, daß einzelne Kotbrocken in der fetten Suppe schwammen und ihr eine grünliche Farbe verliehen.

Recht unangenehm ist die Gewohnheit dieser Indianer, die abgenagten Knochen stets wieder in den Kochtopf mit Fleischbrühe zu werfen.

Das Wildbret des großen Waldgürteltiers[1], das am oberen Ventuarí häufig ist, wird von den Yekuaná (Ihuruána) besonders in der Regenzeit in Ermangelung von etwas Besserem viel gegessen. Das Fleisch ist weiß, langfaserig und schmeckt fade, ähnlich wie von einem zu jung geschlachteten Kalb. Wenn man es nicht sofort und rasch auf dem Bratrost konserviert, verdirbt es, wird ekelhaft breiig und riecht und schmeckt dann widerlich süßlich. Nicht selten hat dieses Wildbret auch in frischem Zustand einen leicht abstoßenden Geruch. Das gelblich-weiße, schmalzige Fett schmeckt meistens nicht unangenehm und erinnert etwas an Gänsefett.

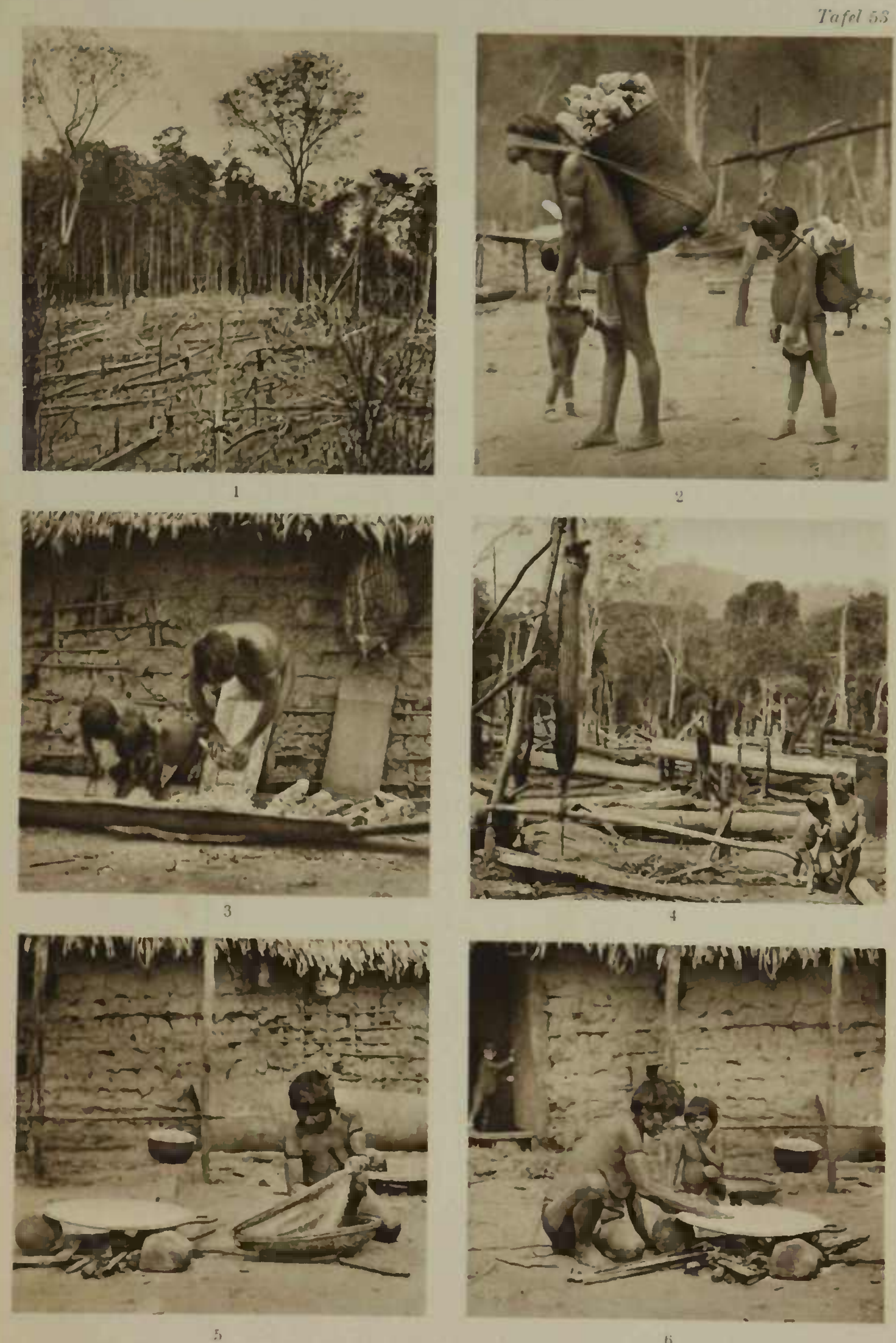
Auch eine kleine Art Alligator wird gegessen, obwohl das Fleisch stellenweise stark nach Moschus schmeckt.

Zu Beginn der Regenzeit fängt man in den Lagunen Frösche in Masse und kocht sie in der Haut, so daß die Brühe grün aussieht und einen unangenehmen faden Geschmack hat.

Eine merkwürdige Liebhaberei dieser Indianer sind fußlange, dicke Würmer, die sie mit zugespitzten Stöcken aus dem Uferschlamm wühlen[2]. Sie sehen aus wie große Regenwürmer. In der Regenzeit, wenn das Wildbret mangelt, holen die Weiber diese Würmer in kleinen Tragkörben und verpacken sie an Ort und Stelle, nebeneinander geschichtet, zwischen grüne Blätter, die sie dann in die heiße Asche oder ans Feuer legen, um den Inhalt zu schmoren, oder sie werfen den Wurm einen Augenblick in heißes Wasser, ziehen ihn dann zwischen zwei Fingern durch, um ihn notdürftig zu säubern, nehmen das eine Ende in den Mund und essen ihn langsam mit einem Stück Maniokfladen hinunter, oder sie wickeln den frischen oder gesottenen Wurm um ein Stück Maniokfladen und verspeisen ihn so mit großem Genuß. Wollen sie die Würmer eine Zeitlang aufbewahren, so

[1] Siehe Band I, Abb. 95.

[2] Vgl. auch Rob. Schomburgk a. a. O. S. 434.



1 2 3 4 5 6

Bearbeiten der Maniokwurzeln, Yekuaná, Rio Merewari: 1 Pflanzung. 2 Einbringen der Maniokwurzeln. 3 Reiben der Maniokwurzeln. 4 Auspressen der Maniokmasse mittels des Preßschlauches. 5 Sieben des Stärkemehls. 6 Backen der Maniokfladen.

hängen sie sie auf einen Stock über das Feuer, um sie zu räuchern. Sie werden dadurch sehr zähe und schmecken stark tranig[1].

Die Dekuána am Rio Parú und anderen linken Nebenflüssen des mittleren und unteren Ventuarí essen angeblich keine Regenwürmer. Sie machten sich über diese Liebhaberei ihrer stammverwandten Nachbarn lustig.

Dicke, gelbe Käferlarven, wahrscheinlich von dem schöngezeichneten, großen Bock Acrocinus longimanus, werden von den Indianern mit spitzen Stöcken aus den modernden Palmstämmen gebohrt und lebendig verzehrt.

Läuseessen wird leidenschaftlich geübt, und das dichte Haupthaar bietet reichliche Gelegenheit dazu.

Aus allem sehen wir, daß die Yekuaná und Guinaú auf eine gute Küche keinen besonderen Wert legen und keine Kostverächter sind. Auf der Reise holten sie aus einem Hokkonest angebrütete Eier und verspeisten sie anscheinend mit großem Vergnügen.

Ein Genußmittel der Anwohner des Merewarí, das alt und jung, fein geschabt, in Masse zu sich nimmt, ist ein fetter, weißer Ton, wahrscheinlich Kaolin, den die Indianer vom Gebirge Sharisharináma mitbringen, wenn sie von der dortigen Savanneninsel Steine für die Zähnchen ihrer Reibebretter holen.

Der Tabak der Yekuaná ist ziemlich schwer, besonders eine bestimmte Sorte, die von den Zauberärzten bereitet und geraucht wird. Als Deckblatt dient ein Streifen roten Bastes der Lecythis ollaria, bisweilen auch ein Vorblatt des Maiskolbens.

Die Yekuaná sind starke Raucher. Wenn ein Fremder in eine ihrer Siedlungen kommt, treten die Männer nach der Reihe zu ihm und überreichen ihm eine Zigarre, die sie vorher angeraucht haben, als Willkomm und Friedenszeichen[2].

Das gewöhnliche Quirlfeuerzeug aus zwei Hölzern, das diese Indianer benutzen, wenn die Not sie einmal dazu zwingt, habe ich nicht im Gebrauch gesehen.

An einem fürchterlichen Regentag während unserer Reise am oberen Ventuarí, als wir naß bis auf die Haut und zitternd vor Kälte unter einem elenden Blätterdach Schutz suchten, machten meine indianischen Begleiter

[1] Rob. Schomburgk (a. a. O. S. 444) sah, wie die Maiongkong auf einem kleinen Rost Tausende von Würmern räucherten. — Chaffanjon (a. a. O. S. 270) sah die Kunuaná ein „Ragout" aus solchen Würmern essen.

[2] Vgl. Rob. Schomburgk a. a. O. S. 450. — Dieselbe Sitte hatten die Wayumará; ebenda S. 413.

auf folgende originelle Weise Feuer an: Alles dürre Holz war bis ins Innere naß, und die Spänchen, die wir aus größeren Stücken herausschabten, sogen sich sofort voll Feuchtigkeit und zündeten nicht. Da holte einer ein rundes Termitennest von einem Baum herab, höhlte an einer Stelle mit dem Messer rasch ein Loch aus und zündete mit Hilfe unserer Streichhölzer in dem zunderartigen Stoff, aus dem diese Nester bestehen, ein glimmendes Feuer an, das immer weiter um sich fraß und schließlich das ganze Innere des Nestes mit starker Glut erfüllte. Wir setzten unseren Kochtopf auf die Öffnung im Nest und hatten nun einen Ofen, der uns erwärmte und unser Essen gar kochte.

Jagd, Waffen: Die Jagd spielt bei diesen Bewohnern dichter Gebirgswälder eine viel größere Rolle als bei den Savannenstämmen. Sie sind leidenschaftliche Jäger, die oft tagelang mit unermüdlicher Ausdauer dem Wild nachgehen und selten ohne Beute heimkehren.

Bogen und Pfeil werden fast nur noch beim Fischfang verwendet. Als Jagdwaffen sind sie auch hier durch den einläufigen englischen Vorderlader verdrängt, den sich die Yekuaná und Guinaú entweder durch Zwischenhandel von den Arekuná oder auf weiten und beschwerlichen Handelsfahrten nach der englischen Kolonie verschaffen. Ihre Messer und Äxte sind fast alle gute englische Ware, meistens aus Sheffield[1].

Der Bogen ist der gleiche wie bei den östlichen Stämmen.

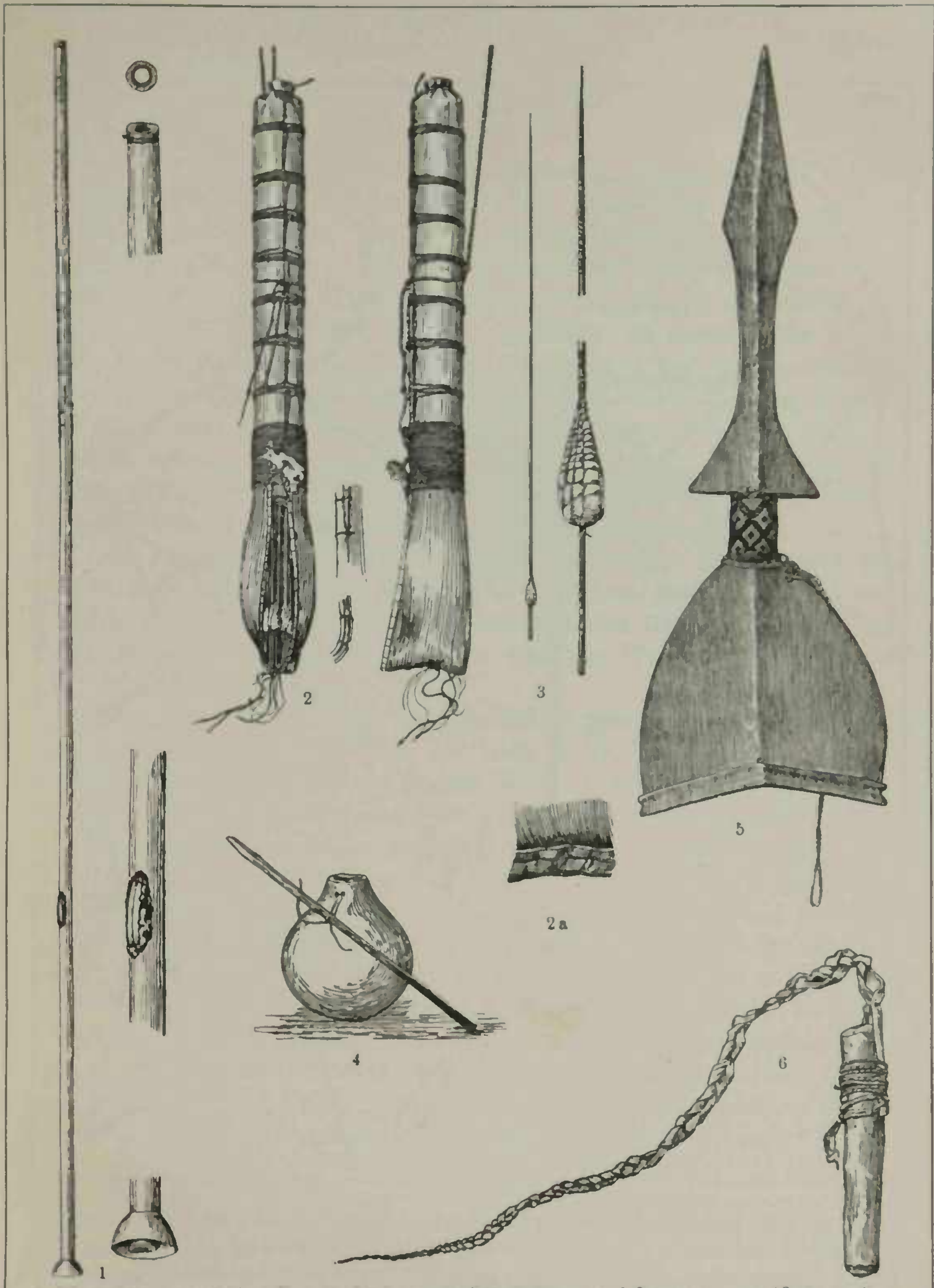
Wildschwein und Tapir geht man auch mit übermannshohen Stoßlanzen zu Leib. Die breite, zweischneidige Spitze wird auf mühsame Weise aus alten Waldmesserklingen verfertigt, die im Feuer geglüht, darauf mit einer Axt und einem Holzklöppel in die richtige Form gebracht und endlich auf einem Stein zugeschliffen werden.

Die Herstellung des Blasrohrs ist, wie wir gesehen haben, ein Monopol dieser Indianer. In ihren Gebirgen am oberen Merewarí, Ventuarí und Orinoco wächst das Blasrohrschilf in großer Menge. Besonders häufig und von guter Beschaffenheit soll es am Berg Mashiádi sein, und die Indianer kommen von weither, um es dort in dicken Bündeln zu holen[2].

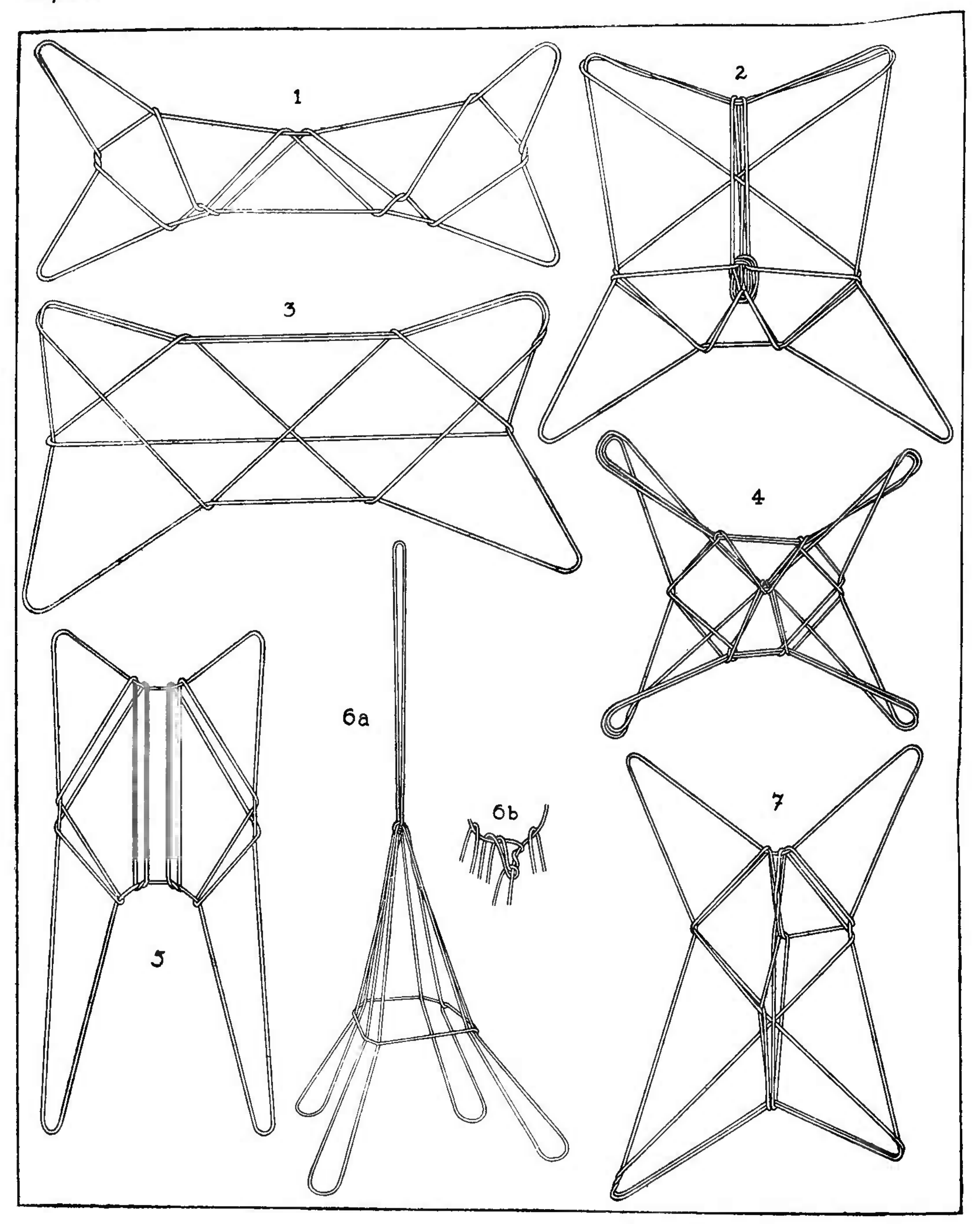
Das Mundstück aus Tucumáschale wird von den Ihuruána am oberen Ventuarí für kostbar gehalten, da diese Palme angeblich dort nicht vorkommt,

[1] Schon Rob. Schomburgk fand 1839 bei den Maiongkong am oberen Orinoco englische Jagdmesser (a. a. O. S. 450).

[2] Vgl. Rob. Schomburgk a. a. O. S. 432/433, 451. Er sah in den Indianerhütten Schilfstengel, die über 16 Fuß lang, ganz gerade und ohne alle Knoten waren. — Vgl. auch Humboldt a. a. O. Bd. IV, S. 100.



1 Blasrohr (1/15 und 1/4 n. Gr.). 2 Köcher mit Giftpfeilchen und Serrasalmogebiß (1/8 n. Gr.); 2a Untere Naht des Köchers (1/2 n. Gr.). 3 Giftpfeilchen (1/6 uud 1/2 n. Gr.). 4 Kalabasse mit Pfeilgift und Stäbchen zum Aufstreichen des Giftes (1/4 n. Gr.). 5 Kriegskeule (1/8 n. Gr.). 6 Geißel zum Auspeitschen bei Zauberhandlungen (1/4 u. Gr.). 1, 2, 3, 5, 6 Yeknaná, 4 Piaroa.



Fadenspiele der Yekuaná: 1 *„kauăra'tú menŭ́du“* — „Bemalung der (Schlange) *Kauăra'tú“* 2 *„uasái“* — „Inajápalme“ (Maximiliana regia). 3 *„dŭ́'fʰẹ nẹhŭ́tahédi“* — „Baum über dem Fluß“. 4 *„măro-tá'he̱“* — „Jaguarspur“ 5 *„uĕ́na“* — „weiblicher Geschlechtsteil“, oben links und rechts Arme, unten links und rechts Beine; in der Mitte oben Kopf, unten Geschlechtsteil. 6 a *„a'tẹ́“* — „Haus“ (Kegeldachhütte mit weit überstehendem Mittelpfosten); 6 b Verschlingung dẹs Mittelknotens von 6 a. 7 *„me̱mídi“* — „eine Liane“.

und die Nüsse aus entlegenen Gegenden geholt oder eingeführt werden müssen.

Die aus der Mittelrippe des Bacábapalmblattes geschnitzten Pfeilchen haben eine Länge von etwa 56 cm, sind also mindestens doppelt so lang wie die Blasrohrpfeile der Taulipáng und ihrer Nachbarn (Taf. 54, 3).

Der etwa 65 cm lange Köcher ist aus einem Stück Blattscheide der Paschiúbapalme (Iriartea) kunstgerecht zusammengebogen und mit Faserschnur zusammengenäht und vielfach verschnürt. In dieser Hülle ist ein Stück dicken Bambus befestigt, in dem die Pfeilchen lose stecken[1]. Mittels einer Schlinge aus dickerer Schnur hängt der Köcher an der linken Schulter des Jägers oder außer Gebrauch an dem Gebälk des Hauses (Taf. 54, 2).

Zum spiraligen Einschneiden der in einer Länge von etwa 5 cm vergifteten Pfeilspitze kurz vor dem Schuß dient auch hier der an dem Köcher hängende Unterkiefer des Raubfisches Pygocentrus.

Das Pfeilgift, das hoch im Preis steht, bereiten die Yekuaná und Guinaú nicht selbst, sondern beziehen es in kleinen, kugeligen Kalabassen von den Piaroa am unteren Ventuarí und mittleren Orinoco. Mittels eines abgeplatteten Stäbchens aus Palmholz wird das Gift auf die Pfeilspitze gestrichen (Taf. 54, 4).

Ganz primitiv ist die Jagd auf das Waldgürteltier, die gar keine Waffen erfordert. Man gräbt von oben ein Loch in den Bau, bis man auf den Kessel stößt, und schüttet viel Wasser hinein, worauf das Tier durch die Röhre zu entweichen sucht und mit einem Knüppel totgeschlagen wird.

In jeder Siedlung dieser Indianer gibt es zahlreiche Hunde, die als Hetzhunde geeignet sind, dem Jäger das Wild zuzutreiben und sich besonders auf der Saujagd bewähren. Die meisten sind klein und von häßlichem, struppigem Aussehen, aber sehr ausdauernd. Viele sind bösartig und bissig, und dies mag wohl der Grund dafür sein, daß andere zahme Tiere in den Wohnungen der Yekuaná selten sind. Die Indianer können nie genug von diesen wilden Haustieren haben und machen oft weite Handelsreisen, um neue zu erwerben. Während unserer Anwesenheit in Motokurúnya reisten zwei Männer bis zum Auarí, um von den dortigen Yekuaná Hunde zu kaufen, obwohl in dem Haus bereits mehr Hunde waren als Einwohner[2].

---

[1] Ganz ähnliche Blasrohrköcher aus zusammengebogener Palmblattscheide mit Bambuseinlage haben die Huanyam in Zentralbrasilien, nach einem Exemplar im Lindenmuseum, Stuttgart, Sammlung Erland Nordenskiöld.

[2] Rich. Schomburgk (a. a. O. Bd. II, S. 82) erzählt von einem berühmten Hundezüchter der Makuschi, von dem die Indianer weit und breit ihre Hunde kauften. „Die Zahl der Bewohner (der Ansiedlung) betrug zwanzig, die der Hunde wenigstens das Doppelte.“

Nicht alle Hunde sind gut. Wenn in Mauakúnya die Männer auf die Jagd gingen, blieben stets einzelne Hunde zurück und mußten von den Weibern den Jägern nachgeschleppt werden.

Die Hundenamen haben zum Teil zauberische Vorbedeutung, wie die Namen vieler unserer Rennpferde, z. B. *ítxa* = Spur. Mein Begleiter, der Yekuaná *Mayulíhę*, der ein wenig portugiesisch sprach, nannte einen seiner Jagdhunde *porco* = Schwein. Zum Teil sind es Spottnamen, z. B. *žídyumę* = Sandflohvater. Ein anderer Hund hieß *intxámũ* = Alter; ein anderer *tágara*.

Die Kriegskeule, die Robert Schomburgk „den beständigen Begleiter des Maiongkong" nennt[1], ist heute aus diesem Gebiet fast ganz verschwunden. Ich fand nur noch ein altes Prachtstück dieser Art, dessen Stiel unterhalb des Blattes mit Rohrstreifen in schwarzgelben Mustern umflochten ist (Taf. 54, 5). Die auffallende Krümmung der Mittellinie ist bei der genauen Arbeit, die die Indianerwaffen sonst auszeichnet, sicherlich nicht zufällig, sondern beabsichtigt, um die Wucht des Schlages zu verstärken. Eine ähnliche Krümmung der Mittellinie, wenn auch nicht so ausgeprägt, zeigt die Keule, die ich bei den Schirianá von Motomotó erworben habe (Taf. 46, 7).

Die Yekuanákeule ist aus schwerem, dunkelbraunem Holz geschnitzt und poliert. Sie ähnelt in der äußeren Form der oben (S. 71) beschriebenen zweiten Art der bei den Taulipáng und Makuschí gebräuchlichen Kriegskeulen, hat aber ein viel breiteres Blatt. Eine starke Baumwollschlinge dient zum Anhängen.

Der Fischfang spielt bei den Abteilungen des Stammes, die an größeren Flüssen, Merewarí, Ventuarí, wohnen, naturgemäß eine wichtigere Rolle als bei den Bewohnern der Gebirge, in deren schmalen Gießbächen nur kleine Fische vorkommen.

Größere Fische werden gewöhnlich mit Bogen und Pfeil erlegt oder mit europäischen Angeln gefangen. Kleine Fische fängt man mit Käschern, die von derselben Beschaffenheit sind wie bei den Taulipáng und ihren Nachbarn.

Reusen und andere Fanggeräte habe ich nirgends gesehen.

Sehr beliebt ist das Fischen mit Gift. Die früher (S. 75/76) erwähnte Giftpflanze, die dazu benutzt wird, kommt in den dortigen Wäldern häufig vor. Zu Beginn der Regenzeit, wenn die Fische in Masse in die Nebenflüsse des Merewarí aufsteigen, um zu laichen, veranstalten alle Männer

[1] A. a. O. S. 450.

einer Siedlung gemeinsame Fischzüge. Mit Bogen und Pfeilen und dicken Bündeln Giftwurzeln ziehen sie aus; mit ungeheurer Beute, schweren Lasten Aimará-, Pacú- und Curimatáfischen kehren sie heim[1]. Ein Teil der Fische und die Eier werden sofort gekocht und verzehrt; der Rest wird auf die Bratroste gelegt.

Schiffahrt: Die Yekuaná und Guinaú haben nur Einbäume, die sie in kurzer Zeit mit Axt und Feuer vortrefflich herzustellen wissen. Als Anwohner stromschnellenreicher Flüsse und unermüdliche Handelsreisende sind sie ausgezeichnete Bootsführer, denen man sich unbedenklich anvertrauen kann.

Wohnung, Hausgerät, zahme Tiere: Die eigenartige innere Einrichtung ihrer Häuser haben wir bereits (S. 324) kennengelernt. Rauch, Staub und Schmutz zeichnen die engen Familienräume aus, die mehr ein Unterschlupf für die zahlreichen Hunde, als ein Aufenthaltsort für Menschen sind und nicht im Verhältnis stehen zu der Größe und guten Bauart des Hauses.

Der Hausrat ist noch einfacher als bei den Taulipáng und Makuschí: einige unverzierte Töpfe und Schalen, ein paar hübsche Flechtarbeiten, kleine, mit Urucú rotgefärbte Hängematten, Kalabassen, Reibebretter, Waffen; das ist auf den ersten Blick die ganze Habe.

Licht fällt genügend durch die kleinen Fensterlöcher, die in der Außenwand angebracht sind. Der Mittelraum des Hauses ist an gewöhnlichen Tagen fast dunkel; nur bei festlichen Gelegenheiten wird er mit Fackeln aus wohlriechendem Harz, *ayáua*, erhellt, das zu diesem Zweck mit knisternd verbrennenden und aromatisch duftenden, grünen Blättern in Stangenform umwickelt und darauf mit Lianen verschnürt wird.

Außer den Hunden haben diese Indianer wenige zahme Tiere. In Mauakúnya gab es eine Anzahl Papageien, ein Baumhuhn (Penelope), das später von einem Hund totgebissen wurde, und zwei Trompetervögel (Psophia crepitans), von denen der eine die Nacht auf einem hohen Baum am Waldesrand zubrachte, während der andere mit Einbruch der Dunkelheit stets auf die äußerste Spitze des Daches flog. Diese possierlichen Watvögel stelzen bei Tag gravitätisch auf dem Dorfplatz umher oder rennen mit vorgeneigtem Kopf überall dahin, wo etwas los ist. Sie werden außerordentlich zahm, führen ein strenges Regiment über alle anderen Haustiere, fürchten sich

---

[1] Vgl. Band I, Abb. 87.

nicht vor dem größten Hund und eilen sofort herbei, wenn sich zwei Tiere zanken, um mit kräftigen Schnabelhieben Frieden zu stiften. Dagegen sind sie sehr liebreich gegen junge Vögel, z. B. europäische Hühner, beißen nicht selten die Glucke weg, locken die Küchlein zu sich und bergen sie unter ihren Flügeln. Es sind gesellig lebende Vögel, die im dichten Wald in Scharen von weit über hundert Stück auftreten. In der Gefangenschaft sollen sie sich nicht fortpflanzen. Sie sind äußerst wachsam und melden mit brummenden Lauten jeden Fremden, der sich nähert, so daß sie einen guten Schutz für die Niederlassung bilden. Auch sind sie sehr scharf auf Schlangen. Sie wittern diese auf eine gewisse Entfernung, greifen sie unter besonderen *„hut-hut“*-Lauten an und töten sie durch Hiebe ihres starken Schnabels. Selbst vor Giftschlangen schrecken sie nicht zurück. Die jungen Schlangen stöbern sie auf und schlingen sie allmählich hinunter; kein Wunder, daß die Trompetervögel die Lieblinge in der indianischen Menagerie sind.

Europäische Hühner, die sonst bei den südamerikanischen Indianern weit verbreitet sind, habe ich in keiner Siedlung gefunden. Nur in Huhukúnya am Rio Hacha war ein uralter Haushahn ohne Lebensgefährtin.

Flechterei: Die Yekuaná und Guinaú sind sehr geschickte Flechter. Ihre Flechtarbeiten, die sie in kurzer Zeit herstellen, sind von einer Vollendung und teilweise künstlerischen Feinheit, wie man sie in dieser ziemlich rohen Umgebung nicht erwarten sollte. Offenbar ist diese Kunst der Überrest einer höheren (arowakischen) Kultur, die im Laufe der Jahrhunderte zum größten Teil verlorengegangen oder entartet ist.

Die Frau flicht nur den großen, zylindrischen, unten abgerundeten Tragkorb, in dem sie Maniokwurzeln, Feldfrüchte und auch Brennholz holt (Taf. 23, 3). Alle anderen Flechtarbeiten macht der Mann.

Die aus feinen, geschälten Schlingpflanzen dauerhaft geflochtenen Tragkörbe sind den Yekuaná sicherlich nicht ursprünglich eigen, sondern von den Guinaú übernommen. Sie erinnern in der äußeren Form an die Frauentragkörbe, die bei den Aruakstämmen und arowakisierten Stämmen der Tukanogruppe am oberen Rio Negro im Gebrauch sind[1]. Wie diese werden sie an einem über die Stirn verlaufenden Band aus braunem Baumbast auf dem Rücken getragen (Taf. 53, 2).

Die Kiepen der Männer sind ebenso eingerichtet wie die Kiepen der Taulipáng und ihrer Nachbarn, aber nicht so fein gearbeitet. Manche haben ansehnliche Größe, besonders die Kiepen, die zum Schleppen des Wildbrets, des Reisegepäcks und der Handelsware dienen.

[1] Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 76/77, Abb. 34 und 35.





Fischeschießen, Yekuaná.

Die Preßschläuche für Maniokmasse gleichen denen der Taulipáng, sind aber viel größer (Taf. 53, 4 und 57, 1).

Die gewöhnlichen großen Korbwannen sind in beiden Gebieten die gleichen.

Bei dem aus Palmblattstreifen einfach geflochtenen, länglichen Feuerfächer der Yekuaná und Guinaú sind die Blattenden zu einem Längsstiel zusammengebunden, während bei dem kürzeren und breiteren, kunstvoller geflochtenen Feuerfächer der Wapischána der Handgriff quergestellt ist (Taf. 24, 6 und 7).

Viereckige Körbe mit Stülpdeckeln verstehen diese Indianer nicht herzustellen. Körbe dieser Art, die man in ihren Häusern findet, stammen wahrscheinlich von den Arekuná.

Von hervorragender Schönheit sind die kleinen, runden, in schwarzgelben Mustern geflochtenen Korbteller, in denen die Maniokfladen aufgetragen werden. Es sind wahre Kunstwerke, die an Feinheit der Flechtstreifen und der ganzen Ausführung ähnliche Erzeugnisse der östlichen Nachbarn und der Stämme des oberen Rio Negro weit übertreffen. Die Muster, Mäander, Mäanderhaken und Treppenmotive, finden sich gewöhnlich innerhalb eines schwarzumrandeten Quadrates in der Mitte der Innenfläche.

Die Geflechtsstreifen zu diesen Korbtellern werden von einem daumendicken Bambus genommen, den die Yekuaná *hẹduráua* nennen. Die äußere grüne Haut wird mit dem Messer vorsichtig abgeschabt, das glatte Rohr darauf kurze Zeit getrocknet und dann in Parallelstreifen geschlissen. Zu diesem Zweck schlägt man das Rohr einfach wider einen Hauspfosten, wodurch es von selbst in ziemlich gleiche Streifen splittert. Diese Streifen werden nun mit dem Messer noch schmäler und gleichmäßiger geschlissen und zwischen Daumen und Messerschneide fein geschabt, bis sie ganz glatt sind und die gleiche Breite haben. Einzelne Streifen färbt man glänzend schwarz, indem man sie eine Zeitlang in den mit Wasser ausgezogenen Gerbstoff aus der Rinde eines Baumes, *amaínya*, legt. Bisweilen färbt man auf diese Weise das ganze Rohr, von dem man die Oberhaut abgeschabt hat, und schleißt erst dann die Streifen ab.

Beim Flechten hockt der Mann am Boden, oder er sitzt auf einem niedrigen Schemel oder auf einem Baumstamm und benutzt die Rückseite eines Reibebretts, das zwischen seinen etwas gespreizten Beinen liegt, als Unterlage für seine Arbeit. Ein fertiger Korbteller dient ihm als Muster (Taf. 57, 3). Manche liehen sich dazu einen Korbteller aus meiner Sammlung. Bisweilen sitzen einige Freunde dabei und geben ihm gute Ratschläge. Über Einzelheiten finden längere Beratungen statt. Häufig nehmen sie beim

Flechten sonderbare Stellungen ein. Ein junger Mann lag mit Vorliebe quer über der niedrig angebundenen Hängematte auf dem Bauch und arbeitete trotzdem sehr geschickt.

Die Güte dieser Korbteller ist verschieden. Jeder Mann kann flechten, aber es gibt auch hier besondere Talente. Leider wird auch diese dem ganzen Stamm der Yekuaná eigene Kunstfertigkeit durch den zunehmenden Verkehr mit den Weißen immer mehr verschwinden.

Spinnen: Die Spindel und das Spinnverfahren sind wesentlich anders als bei den östlichen Stämmen. Der unterhalb des Wirtels verdickte, hakenlose Spindelstab hat die außergewöhnliche Länge von 80 bis 110 cm. Der plumpe, diskusförmige Wirtel ist aus hartem, schwerem Holz geschnitzt und unverziert (Taf. 49, 7). Beim Spinnen sitzt die Frau mit stark gekrümmtem rechten Unterschenkel, das linke Bein ausgestreckt, auf einer niedrigen Unterlage und rollt die Spindel mit der flachen rechten Hand auf dem rechten Oberschenkel, während sie das untere Ende des Stabes gegen den Boden stützt. Wahrscheinlich führt sie dabei die Hand vom Knie an aufwärts. Leider habe ich darüber keine Aufzeichnung. Der Faden ist linksgesponnen[1] Die Baumwolle trägt die Frau während der Arbeit über dem linken Handgelenk (Taf. 58, 2).

Die Spindeln werden nur von den Männern verfertigt, und diese Arbeitsteilung wird so streng eingehalten, daß mir eine Witwe ihre Spindel nicht verkaufen wollte, weil sie keinen Mann habe, der ihr eine neue machen könne.

Mit dieser großen Spindel sah ich auch Männer Faserschnüre zusammendrillen, aber nie Baumwollfäden spinnen. Gewöhnlich drehen sie die Pflanzenfasern, wie die anderen Indianer, mit der rechten Hand auf dem rechten Oberschenkel.

Weben: Die Baumwollhängematten werden bei den Yekuaná und Guinaú nur von den Männern gewebt. Der Webstuhl ist ebenso einfach wie bei den Taulipáng und ihren Nachbarn, und die Arbeit verläuft in derselben Weise. Die Hängematten der Yekuaná sind sehr kurz und schmal, und die Indianer schlafen oft in den unglaublichsten Lagen darin.

Kindertragbinden und Perlenschürzchen werden auf Rahmen gewebt, die sich von denen der östlichen Stämme wenig unterscheiden (Taf. 26, 1 und 59, 1).

---

[1] Vgl. Frödin-Nordenskiöld, Über Zwirnen usw. S. 57, 92/93.

Die Töpferei wird bei den Yekuaná und Guinaú wiederum nur von den Männern betrieben, und zwar nach einem weitverbreiteten Verfahren. Aus dem gelben, zähen Ton, der vorher sorgfältig durchgeknetet und von allen festen Bestandteilen gereinigt wird, formt der Töpfer zunächst den Boden des Gefäßes und rollt dann mit der flachen Hand auf einer ebenen Unterlage, gewöhnlich der Rückseite eines Reibebrettes, lange, möglichst gleichmäßige Wülste, die er in Spiralen übereinanderlegt, wobei er sie mit der linken Hand leicht aneinanderdrückt. Die Rillen verstreicht er mit einem nassen Holzbrettchen und glättet beide Seiten mit einer Kalabassenscherbe. Während des Formens steht der Topf auf einer umgestülpten Korbwanne, auf die Bananenblätter gelegt sind. Der fertige, feuchte Topf wird ein paar Tage lang zum Trocknen auf ein Gerüst in die Nähe des Herdfeuers gestellt. Beim Brennen stülpt man ihn auf ein kleines Feuer, auf das grüne Blätter gepackt sind, so daß sich dichter Qualm entwickelt (Taf. 60, 2—5). Währenddessen putzt der Töpfer von Zeit zu Zeit die Oberfläche des Topfes mit grünen Blättern sauber. Dann dreht er den Topf herum, säubert auch das Innere sorgfältig mit grünen Blättern, streut Harz auf das Feuer, um der Innenfläche ein wenig Glasur zu geben, legt wiederum grüne Blätter auf das Feuer und stülpt den Topf abermals darüber. Nach einiger Zeit nimmt er ihn weg, putzt ihn nochmals außen und innen, und der Topf ist fertig[1].

Reibebrett: Eine besondere Industrie der Yekuaná und Guinaú bildet die Herstellung der Reibebretter. Es ist eine mühsame und langwierige Arbeit, in die sich Mann und Frau teilen. Tagelang zieht die ganze Familie in den Wald, wo der Mann die Bretter mit der Axt roh zurechtschlägt. Im Quellgebiet des Ventuarí nimmt er dazu rotes Zedernholz, *maruraínya*, das sich leicht bearbeiten läßt, am Merewarí ein härteres, gelbliches Holz. Zu Hause behaut er das Brett fein mit dem Waldmesser und einer Eisenhacke, einem sogenannten Dexel, meistens englischer Herkunft (Taf. 61, 1). Die Sache der Frau ist es nun, das Gerät fertig zu machen. Mit einer alten Messerklinge und einem Kiesel haut sie von einem Stück festen Gesteins winzige Splitter ab (Taf. 61, 2a), stößt dann mit einem Nagel reihenweise kleine Löcher in die wenig konvexe Oberfläche des rechteckigen Brettes und treibt mit dem Kiesel die Steinsplitter, nicht selten in Geflechtsmustern angeordnet, vorsichtig hinein, so daß sie mit der Spitze nur wenig hervorragen (Taf. 61, 2b). An den schmalen Seiten des Brettes bleibt

[1] Vgl. auch Quandt a. a. O. S. 233—235.

ein etwa handbreiter Streifen von Zähnchen frei. Den Mittelteil überzieht die Frau mit schwarzem Baumharz, damit die Steinsplitter fester haften bleiben, streicht über das freie obere und untere Ende des Brettes Carayurúrot und malt darauf mit Rußfarbe hübsche Muster (Taf. 61, 3). Dann ist das Reibebrett fertig zum Gebrauch und für den Handel (Taf. 24, 15).

Nur einmal sah ich, wohl ausnahmsweise, wie die Bemalung an einem kleinen Reibebrett für ein Mädchen von einem Manne, dem Vater des Kindes, ausgeführt wurde. In eine kleine Kalabasse, die weiße, klebrige Baummilch enthielt, schabte die Mutter von einem Kochtopf feinen Ruß ab und rührte daraus eine schwarze Farbe an. Mit einem Stäbchen malte dann der Mann auf die beiden freien Enden des Brettes recht geschickt verschiedene Muster, von denen ein Band von Dreiecken mit einem Haken an der Spitze am oberen Rio Negro weit verbreitet ist (Taf. 24, 15)[1]. Ein ähnliches Dreieckmuster, aber ohne Haken, das ein Yekuaná bei einem Tanzfest an Stelle der Augenbrauen als Bemalung trug, wurde mir von ihm ausdrücklich als „Reibebrettbemalung" bezeichnet (Taf. 9, 10).

Das Gestein für die Zähnchen der Reibebretter ist ein grünlich-gelber, scharf splitternder Hornstein, der sich in einzelnen Knollen besonders auf einer Savanneninsel des Gebirges Sharisharináma am Canaracuni findet. Die Indianer machen dorthin mit ihrem ganzen Haushalt, Weibern, Kindern und Hunden, tagelange Ausflüge, um sich solche Steine zu holen. Auch die Máku des Auarí scheuen die weite Reise nicht und holen von jenem Gebirge das Material für die Zähnchen ihrer Reibebretter, deren Verfertigung sie wohl erst von ihren Yekuaná- und Guinaúfrauen gelernt haben. Nach einer anderen Angabe stellen die Máku die Bretter nicht selbst her, sondern kaufen sie erst von ihren nördlichen Nachbarn, um sie dann weiter zu verhandeln. In jedem Fall ist die Reibebrettindustrie ein Monopol der beiden akkulturierten Stämme Yekuaná und Guinaú, mögen ihre Vertreter nun am Merewarí oder am Ventuarí oder am oberen Orinoco wohnen. Ihre Erzeugnisse finden weite Verbreitung, nach Westen und Norden bis zum Orinoco, nach Osten bis zur Grenze von Britisch Guayana. Besonders am Merewarí ist jedes Indianerhaus eine wahre Fabrik zur Herstellung dieses notwendigen Hausgerätes. Stöße von Brettern, mit Stricken verschnürt und für den Handel bestimmt, hängen an den Querbalken des Daches oder liegen auf den Gerüsten, fertig für die Reise in das fremde Land. Die großen Kiepen mit Reibebrettern schwer bepackt, ziehen diese braunen Hausierer von Dorf zu

---

[1] Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. II, S. 233. — Dasselbe Muster findet sich auch auf den Töpfereien der Chiriguanos; Felix F. Outes, La Cerámica Chiriguana. Revista del Museo de La Plata, Bd. XVI, Buenos Aires 1909. Taf. I, Fig. 5; Taf. II, Fig. 5.

Dorf, von Stamm zu Stamm[1], setzen hier neue Waren ab und treiben dort alte Schulden ein, und selten sieht man einen fremden Besucher ein Haus der Yekuaná verlassen, der nicht zwei oder mehrere dieser nach langem Feilschen erstandenen Reibebretter auf dem Rücken trägt.

Die Größe der Reibebretter ist verschieden. Durchschnittlich sind sie 65 cm lang und 25 cm breit bei einer größten Dicke von 1,5 cm. Die Reibebretter der kleinen Mädchen entsprechen ihrer Körpergröße.

Während des Reibens steht das Brett gewöhnlich in einem Stück alten Kanu, in dem sich die geriebene Masse anhäuft (Taf. 53, 3). In der Zwischenzeit wird dieses nicht selten von den schmutzigen Hunden als Ruheplatz benutzt.



Abb. 14. Menschliche Figur, in die Rinde eines Baumes geschnitten, Yekuaná

Ornamentik, Zeichnen: Abgesehen von der kunstvollen Flechterei sind die spontanen Kunstäußerungen der Yekuaná sehr gering. Nur wenige ihrer Geräte haben rohe Bemalung. Die Muster und die Figuren von Menschen und Tieren, die sie auf ihre Körper oder auf die äußere Wand ihrer Häuser und die Rindenwand des Innenraumes malen, stehen fast durchweg auf der tiefsten Stufe der Kunst; ein Beweis, daß auch die feingemusterten Korbteller, die einzigen Kunstwerke, die ihre Flechterei heute noch hervorbringt, nicht einem bewußten Kunstempfinden ihre Entstehung verdanken, sondern einer bloßen Handfertigkeit, die sie von höherstehenden Stämmen, vielleicht den heute entarteten Guinaú, gelernt haben.

Wie ein Überlebsel aus alter, besserer Zeit mutet der Griff einer Zauberrassel an, den ich bei den sonst rohen Ihuruána erhielt (Taf. 49, 6). Die beiden Figürchen stellen „Leute, die über unserem Himmel wohnen", dar. In ihrer strengen Stilisierung, dem Ernst, der sich in den harmonischen Linien der hockenden Körper ausdrückt, gehört diese Schnitzerei zu den besten künstlerischen Erzeugnissen eines Naturvolkes.

Felsritzungen bin ich im ganzen Gebiet nicht begegnet.

Am oberen Ventuarí fand ich eine menschliche Figur in die Rinde eines Baumes geschnitten (Abb. 14).

Ich konnte die Yekuaná nicht dazu bringen, ins Skizzenbuch zu zeichnen.

[1] Bisweilen sollen sie mit Kiepen voll Reibebrettern bis zum unteren Surumú kommen.

Nur eine Guinaúfrau entwarf mir auf mein Verlangen Bleistiftzeichnungen von den Mustern, die sie auf ihre Reibebretter malen. Sie hielt den Bleistift mit ausgestreckten Fingern fast wagrecht, wie sie es von ihren Malereien mit dem baumwollumwickelten Malstäbchen gewohnt war, und drückte so stark auf, daß man die Spuren durch ein halbes Dutzend Blätter sah.

Von einem Yekuaná, der mir als Führer in seine Heimat diente, erhielt ich zwei Kartenzeichnungen der Flußläufe des oberen Uraricuéra und Merewarí mit allen ihren Nebenflüssen, den Hauptkatarakten, den Gebirgen und Indianersiedlungen (Taf. 62). Diese rohen Entwürfe sind zwar bei weitem nicht gleichwertig den croquisartigen Zeichnungen der Taulipáng[1], geben aber im großen und ganzen die Situation richtig wieder. Das ist nicht verwunderlich bei Menschen, die einen großen Teil ihres Lebens auf Reisen zubringen und deshalb Weg und Steg, die Entfernungen von Ort zu Ort, selbst günstige Lagerplätze genau kennen müssen.

Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern

	Männer	Frauen
Verfertigung von Waffen	+	—
„ Korbflechtereien	+	+[2]
„ „ Kähnen	+	—
„ „ Tongefäßen	+	—
„ „ Fischkäschern	+	—
„ „ Reibebrettern	+	+[3]
„ „ Spindeln	+	—
Hängematten	+	—
„ „ Kindertragbinden	—	+
„ „ Perlenschürzen	—	+
„ „ Schmuck	+	+
Holzschnitzerei	+	—
Bemalen	+	+
Baumwollspinnen	—	+
Strickedrehen	+	—
Roden	+	—
Pflanzen	+	—
Jäten	—	+

[1] Vgl. oben S. 90 und Taf. 34 und 35.

[2] Die Frau flicht nur den Tragkorb, in dem sie die Feldfrüchte holt. Alle anderen Flechtarbeiten macht der Mann.

[3] In die Verfertigung des Reibebretts teilen sich Mann und Frau.

	Männer	Frauen
Ernten	—	+
Hausbau	+	—
Fischerei	+	+
Jagd	+	—
Braten	+	—
Kochen	—	+
Bereiten alkoholischer Getränke	—	+
Holztragen	+	(+)[1]
Wassertragen	—	+
Tragen auf Märschen	+	+

Stamm, Familie, Häuptling: Über die verschiedenen Horden des Yekuanávolkes, die ebenso viele Dialekte bedeuten, haben wir bereits am Eingang zu diesem Buche gesprochen. Den einheitlichen Charakter des Stammes hat die Vermischung mit den an Zahl viel schwächeren Guinaú nicht beeinträchtigen können. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit ist stärker als bei den Taulipáng und wird noch gefördert durch die Reiselust dieser Indianer, die die einzelnen Glieder des Stammes immer wieder zusammenführt. Indessen bestehen auch hier zwischen den Horden gewisse Gegensätze. Die Yekuaná des Merewarí und die Ihuruána am oberen Ventuarí betrachten sich mit Mißtrauen, und die letzteren werden von ihren Nachbarn, den Dekuána und Kunuaná, gewissermaßen als „Hinterwäldler", etwas über die Achsel angesehen.

Der letzte wirkliche Oberhäuptling des Stammes war Aramáre, der in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts am Cunucunúma seinen Sitz hatte und als Abkömmling des alten Kazikengeschlechts beim ganzen Volk der Yekuaná in großem Ansehen stand[2]. Sein Einfluß reichte sogar über den Casiquiare hinaus bis zum oberen Rio Negro. Dort erzählt man sich noch heute von seinen zeremoniellen Besuchen in San Carlos, dem Zentrum der Baré. Er reiste in einem sehr langen Kriegsboot, bemannt mit dreißig munteren Ruderern und begleitet von einer Flottille kleinerer Kähne. Es soll ein sehenswerter Anblick gewesen sein. Das Trommeln habe ununterbrochen vier Tage und vier Nächte gedauert[3]

Als seinen Nachfolger betrachtete sich zur Zeit unserer Reise der Kunuaná Antonio Yaracúne, der eine Tochter des Aramáre zur Frau

[1] Brennholz wird vorwiegend vom Mann eingebracht.

[2] Chaffanjon a. a. O. S. 265 ff. und Abb. S. 262.

[3] Hamilton Rice a. a. O. S. 333.

hatte und von der venezolanischen Regierung zum „Oberhäuptling aller Maquiritáres“ ernannt worden war. Auch er genoß bei seinem Volk ein gewisses Ansehen, das sich weniger auf sein offizielles Häuptlingspatent als darauf gründete, daß er als Schwiegersohn des berühmten Aramáre zu dessen Familie gerechnet wurde. Trotz seines würdevollen Auftretens war er ein Erzgauner. Er verkaufte seine Stammesgenossen für Geld und Waren als Arbeiter an die venezolanischen Kautschuksammler und bestahl mich in der schamlosesten Weise[1]. Viele seiner Leute durchschauten und verachteten ihn, obwohl sie es ihn nicht merken ließen und ihn mit den ehrenden Namen *kőko* oder *amőko* (Großvater)[2] anredeten. Am oberen Orinoco war ihm damals ein Konkurrent entstanden, ebenfalls ein Kunuaná, der den merkwürdigen Namen Waíka führte[3] und gerade zur Zeit unserer Anwesenheit auf Betreiben einiger Kautschuksammler am oberen Casiquiare von der venezolanischen Regierung zum Oberhäuptling ernannt wurde. Wir brachten ihm von San Fernando de Atabapo sein Patent mit.

Diese sogenannten „Oberhäuptlinge“ spielen heute nur noch eine besondere Rolle im Verkehr mit den Venezolanern, deren Wünsche sie bei ihren Stammesgenossen vertreten und mit mehr oder weniger Glück durchsetzen. Die einzige feste Organisation ist auch hier die Dorf- oder, besser gesagt, Hausgemeinschaft, zumal die Siedlungen in der Regel weit auseinanderliegen und oft nur auf beschwerlichen Wegen zu erreichen sind. In jeder Siedlung nimmt ein Ältester eine ziemlich angesehene Stellung ein. Man kann ihn einen kleinen Häuptling nennen. Sein Einfluß macht sich bei allen gemeinsamen Unternehmungen geltend, Jagd- und Fischzügen, Neubau eines Sippenhauses und dergleichen, bei denen er nähere Anordnungen treffen und jedem seinen Platz anweisen kann. Er bestimmt und beaufsichtigt die Arbeiten, verteilt die Beute, führt bei den gemeinsamen Mahlzeiten den Vorsitz und steht auch bei den Tanzfesten als Vorsänger an erster Stelle. Unfähigkeit infolge hohen Alters kann sein Ansehen verringern. Am oberen Ventuarí haben wir es erlebt, daß der alte Häuptling der Ihuruána, der zugleich Ältester in ihrer größten Siedlung Mauakúnya war, seinen Einfluß allmählich an seinen jüngeren, sehr energischen und intelligenten Bruder verlor[4]. Dieser maßte sich schließlich ganz offen die Häuptlingswürde an, bis der Oberhäuptling Antonio kam und den Alten wieder

[1] Vgl. Band I, S. 366 ff.

[2] Den ersten Ausdruck gebrauchen die Yekuaná des Merewarí und die Ihuruána, den zweiten die Kunuaná.

[3] Offenbar ein Spitzname; vgl. den Stammesnamen Waíka.

[4] Vgl. ihre Bilder in Band V, Taf. 127 und 129.



1



2



3

Flechterei, Yekuaná: 1 Flechten eines Preßschlauches. 2 Flechten eines Frauentragkorbes. 3 Flechten eines gemusterten Korbtellers.





1





2

Spinnen. 1 Wapischána, 2 Yekuaná.



1





2

1 Weben einer Kindertragbinde. 2 Der Säugling in der Tragbinde. Yekuaná.

in sein Amt einsetzte, worauf dessen Bruder mit seinem ganzen Anhang zum Merewarí verzog.

In einem solchen kleinen Gemeinwesen herrscht ein gewisser Kommunismus. Jede größere Jagdbeute ist gemeinsamer Besitz der ganzen Niederlassung. Großes Wildbret, Tapir, Wildschwein, Hirsch, wird stets außerhalb des Hauses unter der Aufsicht des Ältesten oder eines seiner Stellvertreter ausgeworfen und zerwirkt. Die ausgeworfenen Wildschweine werden mit siedendem Wasser abgebrüht und sauber geschabt. Die weicheren Stücke am Bauch und Hals, sowie die Eingeweide, Magen, Därme, Leber, werden sofort gekocht und gegessen. Schinken, Rücken, Kopf und Rippenstücke werden auf den Bratrost gelegt. Den Hirsch zerwirkt und kocht man in der Decke, von der man dann das Fleisch mit den Zähnen herunterreißt. Gewöhnlich finden zwei Hauptmahlzeiten am Tage statt, morgens gegen sieben Uhr und abends kurz vor sechs Uhr, bisweilen, wenn genug Wildbret vorhanden ist, auch mittags und selbst mitten in der Nacht. Zu allen diesen gemeinsamen Mahlzeiten wurden wir mit freundlichem „*entaneté!*" „Komm zum Essen!" eingeladen. Von dem zerwirkten Wildbret weist der Alte jeder Haushaltung einen bestimmten Anteil zu[1]. Die Hausfrau nimmt ihre Stücke mit in ihren Wohnraum, kocht sie und bringt sie auf den Ruf zum Essen in den Mittelraum des Hauses. Dort hocken die Männer im Kreis um einige Bananenblätter, die auf den Boden gebreitet sind. Die Frauen häufen das gekochte Fleisch darauf. Eine Topfschale mit Fleischbrühe und eine Korbwanne mit Maniokfladen stellt jede daneben. Darauf nimmt wieder der Alte die Verteilung vor und reicht jedem seinen Anteil an dem Fleisch, zunächst den umsitzenden Männern, dann den hinter ihnen stehenden Frauen[2] Er zerreißt das Fleisch mit den Händen. Erscheint ihm ein Stück zu groß, so beißt er auch wohl einen Fetzen davon ab.

Bei diesen Verteilungen benahmen sich die Leute musterhaft. Niemals habe ich bemerkt, daß einer mit seinem Anteil unzufrieden gewesen wäre, oder gar, daß sich zwei um ein besseres Stück gezankt hätten. Sie drängten sich nicht vor, sie stießen sich nicht zur Seite. Jeder wartete geduldig, bis die Reihe an ihn kam.

Nach der Mahlzeit reichen die Frauen große Kalabassen mit warmer Stärkebrühe, die aus frischen, in Wasser verrührten Maniokfladen bereitet ist. Die Kalabassen gehen reihum. Dabei wird immer eine bestimmte Ordnung eingehalten. Die Frau reicht den Trank niemals ihrem Gatten. Wer die Kalabasse zuerst in Empfang nimmt, trinkt nur einen kleinen Schluck

[1] Ebenso war es früher bei den Galibi; Reise nach Guiana und Cayenne usw. S. 156.

[2] Vgl. auch Rob. Schomburgk a. a. O. S. 425.

davon und leert sie erst, wenn sie auf dem umgekehrten Wege zu ihm zurückkommt.

Auch sonst wird das Zeremoniell streng gewahrt. Beim Antritt einer längeren Reise verabschiedet man sich von jedem Zurückbleibenden der Reihe nach in eintöniger Rede, wobei der Zuhörer unzählige höfliche, teils fragende, teils bekräftigende „*ye̱dẹ́? yē̱dá? yé̱'ma! yé̱he̱! ẹyẹ́!*“ usw. einflicht.

Wenn die Yekuaná eine befreundete Siedlung besuchen, bringen sie häufig als Gastgeschenke Wildbret und Fische mit, die sie unterwegs erbeutet, auf dem Rost gebraten und zwischen grünen Blättern zu langen Bündeln verschnürt haben. Bei jeder gemeinsamen Mahlzeit öffnet einer ein Bündel, zupft den ganz trockenen Inhalt in kleine Stücke und gibt jedem der Anwesenden seinen Teil.

Ehe: Gewöhnlich heiraten die Yekuaná untereinander, aber das ist keine strenge Sitte. Mit den Guinaú mischen sie sich schon seit langer Zeit. Auch mit den Arekuná, von denen einzelne bei den Yekuaná leben, kommen Mischehen vor; ebenso mit den Máku am Auarí. Bei diesem kleinen Stamm mit isolierter Sprache, der ein einziges Sippenhaus mit vielleicht nur fünfzig Seelen bewohnt und schon zur Zeit Schomburgks bewohnte[1], ist Exogamie etwas Natürliches und hat unzweifelhaft zur Erhaltung des Stammes beigetragen. Ob sie dort allgemein üblich ist, weiß ich nicht. Jedenfalls herrscht weder bei den Máku noch bei den Yekuaná Mutterrecht. Die Frau folgt dem Mann in sein Haus und gehört zu seiner Sippe, so daß auch ihre Kinder zum Stamme des Vaters gerechnet werden.

Die Ehe wird ohne besondere Zeremonien geschlossen, wenn das Mädchen eben mannbar geworden ist. Mehrmals sah ich junge Frauen mit kurzgeschorenen Haaren, dem Zeichen der Pubertät. Manche waren kaum dem Kindesalter entwachsen und fast ganz unentwickelt. Sie zählten elf bis höchstens zwölf Jahre.

Im allgemeinen ist das Verhältnis zwischen Mann und Frau gut und kameradschaftlich. Mißhandlung der Frau habe ich niemals gesehen, dagegen einen Fall rührender Gattenliebe bei Krankheit der Frau. Ein anderer Yekuaná, dem seine Frau bei der Entbindung mit dem Kinde starb, lief tagelang verzweifelt im Wald herum. Manchen Männern freilich gilt die Ehe nur als loses Band. Ein älterer Yekuaná[2], der uns in Motokurúnya besuchte, war in seinem Stamm als Don Juan bekannt. An mehreren Orten hatte er angeblich Frauen mit Kindern zurückgelassen und lebte nun mit

[1] Rob. Schomburgk a. a. O. S. 436, 441.
[2] Vgl. sein Bild in Band V, Taf. 140.

einer ganz jungen Frau am Yatéte. Meistens findet die Verlassene bald einen anderen Mann, der sich ihrer annimmt und sie dann vielleicht mit ein paar weiteren Kindern sitzen läßt.

Vielweiberei ist sehr verbreitet. Männer mit vier, selbst fünf Weibern sind bei den Yekuaná keine allzu große Seltenheit. Mein Führer nahm sich nach seiner Heimkehr sofort noch eine Frau, die ein halbes Kind war und daher bald erkrankte[1]. Ein junger Mann hatte drei Frauen, zwei ältere und eine ganz junge[2]. Alte Männer, wie der greise Häuptling der Ihuruána, nehmen sich häufig noch eine junge Frau zu ihrer gealterten Lebensgefährtin hinzu. Ob die eheliche Treue in solchen Fällen immer gewahrt bleibt, möchte ich bezweifeln.

Junggesellen sind äußerst selten. Wie wir gesehen haben, sind es stets geistige, wahrscheinlich auch körperliche Fehler, die einen Mann an der Ehe hindern[3].

Handel: Über den ausgedehnten Handel der Yekuaná haben wir bereits mehrfach gesprochen. Er wird begünstigt durch zahlreiche viel betretene Pfade, die kreuz und quer den Wald durchziehen, durch schmale Landbrücken, auf denen man die leichten Kähne von Fluß zu Fluß schaffen kann, und endlich durch die unzähligen Wasserläufe. Alle diese Wege sind den Indianern seit uralter Zeit bekannt und werden von ihnen seit vielen Generationen benutzt.

Die hauptsächlichsten Handelswaren der Yekuaná sind Reibebretter, Blasrohre und Blasrohrschilf, geschmackvoll gewickelte Knäuel feiner Baumwollfäden, Hängematten und Jagdhunde. Der Handel stützt sich auch hier auf gegenseitiges Vertrauen, selbst wenn sich beide Parteien vorher nie gesehen haben. Der Gegenwert in Waren wird oft geraume Zeit später entrichtet[4]

Die Savannenindianer, die mich zum oberen Uraricuéra brachten, benutzten die Gelegenheit, um von den uns entgegenkommenden Yekuaná und Guinaú Reibebretter zu kaufen, die diese auf Bestellung mitgebracht

---

[1] Vgl. ihr Bild in Band V, Taf. 152 und 154.

[2] Vgl. ihr Bild in Band I, Abb. 103.

[3] Vgl. oben S. 330/331.

[4] Schomburgks Makuschi erhandelten von den Guinaú am oberen Orinoco Reibebretter und neue Hängematten. Obwohl sie die Makuschi nie gesehen hatten, „vertrauten sie doch ihrem Wort, daß sie durch einen der Indianer, die mich nach Pirara begleiteten, wo ich wieder Tauschwaren zu finden hoffte, ihnen die Bezahlung zurücksenden wollten"; Rob. Schomburgk a. a. O. S. 453.

hatten. Beide Parteien standen voreinander, schauten sich nicht an und feilschten lange und hartnäckig, der eine Käufer erregt, der andere scheinbar gleichgültig und gelassen, der Besitzer, als der Schlaueste der drei, mit liebenswürdigem Lächeln, jede Hand auf ein Reibebrett gestützt. Schließlich wurden die neuen Bretter für je eine Hängematte das Paar abgegeben.

Die Kunuaná bringen ihren Stammverwandten am oberen Ventuarí und Merewarí europäische Waren, die sie von den Venezolanern erhalten.

Die Yekuaná am oberen Merewarí besuchen regelmäßig die Arekuná am Caroni, die mit den Venezolanern und Engländern in Verbindung stehen, um von ihnen europäische Waren einzuhandeln. Ich sah eine solche Handelsgesellschaft zurückkehren. Außer Eisengerät verschiedener Art brachten sie ein für den Urwald viel zu feines Blechköfferchen mit, das so neu aussah, als wenn es eben aus der Fabrik gekommen wäre, ferner Kattun, Strohhüte und anderen Kram. Die Bewohner von Motokurúnya, wo sie sich nur kurz aufhielten, machten sofort Handelsgeschäfte mit ihnen.

Umgekehrt kommen die Arekuná häufig zum Merewarí. Ein alter Arekuná meiner Begleitung kaufte von den dortigen Yekuaná eine englische Flinte gegen spätere Bezahlung. Als wir in Mauarúnya am Fuße des Berges Mashiádi weilten, wurde gerade eine Handelsgesellschaft der Arekuná vom Caroni erwartet.

Die Yekuaná und Guinaú am Merewarí verhandeln die Waren, die sie von den Arekuná bekommen, weiter an die Ihuruána. Während unserer Anwesenheit bei diesen kamen einige vom Merewarí zurück und brachten eine Hacke und andere Eisengeräte, sowie ein paar neue Weibertragkörbe mit.

Einer meiner Ruderer auf dem Ventuarí, ein Dekuána vom Rio Parú, war schon bei den Arekuná am Caroni gewesen, um eine englische Flinte zu kaufen, und kannte anderseits von seinen Handelsreisen die Piaroa am mittleren Orinoco.

Während unseres kurzen Besuches bei den Yauarána machten meine Dekuána kleine Handelsgeschäfte mit ihnen, wie es stets geschieht, wenn ein Stamm den anderen besucht. Einer tauschte seinen Deckelkorb, den er von den Arekuná bekommen hatte, gegen ein aus Palmblättern hübsch geflochtenes Deckelkörbchen der Piaroa. Dicke Stränge Glasperlen wanderten aus dem Besitz meiner Ruderer in die Hand des Yauarána-Häuptlings für irgendeine frühere oder spätere Gegenleistung.

Die geographischen Kenntnisse der Yekuaná reichten im allgemeinen westlich bis zum Orinoco, südlich bis zum oberen Rio Negro. San Carlos und San Fernando de Atabapo, das sie mit dem alten Namen *Marakóa*

bezeichnen, kannten viele aus eigener Anschauung. Wenige waren nach Norden bis Ciudad Bolivar gekommen, dem alten Angostura, das sie, wie erwähnt, *Angosturánya* nennen. Nach Osten gelangen sie auf ihren Handelsreisen bis zum Essequibo und erreichen flußabwärts bisweilen Georgetown, das sie unter dem Namen *Demerára* kennen [1]. Ein alter Ihuruána erzählte mir vom *Kuyuíni, Kuyuwíni* (Cuyuni), an dem die *Waídya* (Waíka, Akawaí, Akawoío) wohnten.

Überlieferung: Ihre Erinnerung an frühere Begebenheiten reicht, soviel ich feststellen konnte, nicht weit. Sie wissen nichts mehr von *Samburukú* (Schomburgk), geschweige denn von den Missionaren, unter deren Einfluß sie am Ende des achtzehnten und Anfang des neunzehnten Jahrhunderts standen [2]. Ein älterer Mann erinnerte sich noch an die Reise Georg Hübners und seines Begleiters Pedro Level zum Marauacágebirge, wo sie Pflanzen (Orchideen) gesammelt hätten, sagte aber, es sei „vor alter Zeit“ gewesen, obwohl die Reise erst im Jahre 1895 stattfand [3].

Feindschaft: Den kriegerischen Sinn, den ihre Vorfahren zweifellos besaßen, haben die Yekuaná verloren. Immerhin gehören zu ihren weiten und gefahrvollen Handelsreisen, die häufig durch feindliches Gebiet führen, nicht wenig Mut und Selbstüberwindung.

Ihre Erbfeinde seit alter Zeit sind die Schirianá und Waíka am Marutanígebirge und auf der Parímakette. Sie haben vor diesen wilden Nachbarn einen gewaltigen Respekt und scheinen bei gelegentlichen Zusammenstößen mit ihnen fast immer den kürzeren zu ziehen [4].

Eine gewisse Feindschaft bestand zur Zeit unserer Anwesenheit zwischen den Ihuruána und den Máku am Auarí. „Die Máku taugen nichts,“ sagten jene; „sie schicken uns Krankheiten und töten uns durch Zaubergift.“ Ein heftiges Fieber, an dem damals viele Leute in Mauakúnya litten, schrieben die Ihuruána den Máku zu. Die Veranlassung sei ein Handel gewesen, bei dem sich die Máku für übervorteilt gehalten hätten. Deshalb habe ihr

---

[1] Zur Zeit Schomburgks und Appuns reisten die Majongkong vom oberen Orinoco über Casiquiare, Rio Negro, Rio Branco, Tacutú, Mahú, Rupununi, Essequibo nach Georgetown, um gegen ihre Erzeugnisse einige europäische Waren einzutauschen. Sie brauchten zur Hin- und Rückreise, teils zu Wasser, teils zu Land, fast ein volles Jahr; Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 402/404; Appun, Ausland 1869, S. 522.

[2] Vgl. oben S. 320.

[3] G. Hübner, Nach dem Rio Branco. Reise in das Quellgebiet des Orinoco. Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik. Bd. XX, S. 14 ff., 55 ff. Wien 1898.

[4] Vgl. oben S. 290, 299, 319.

Zauberarzt durch einen Aasgeier die Krankheit über das Dorf gebracht, um alle Yekuaná zu töten[1].

Auf der Furcht vor feindlichen Überfällen beruht die Sitte, bei der Annäherung an eine Siedlung Flintenschüsse abzugeben, die vom Haus aus erwidert werden. Man will damit ankündigen, daß Freunde kommen. Aus demselben Grunde bläst man längere Zeit vor der Ankunft in einer fremden Niederlassung auf einem Signalinstrument, einem Ochsenhorn oder einer großen Meerschnecke. Kommt man im Gänsemarsch in die Nähe des Hauses, so schießt man die Flinten ab. Ein Feind würde sich heimlich anschleichen.

Charaktereigenschaften: Die Yekuaná gehören zwar nicht gerade zu den sympathischsten Indianern, die ich kennengelernt habe, doch besitzen sie neben vielen schlechten auch manche guten Eigenschaften.

Wie alle Indianer sind sie gastfrei. Zu jeder Mahlzeit wurden wir freundlich eingeladen. Manchmal erscholl mitten in der Nacht der laute Ruf zum Essen, und wenn ich nicht fofort Folge leistete, kam einer der Männer, zupfte an meiner Hängematte und forderte mich energisch auf mitzugehen, oder es erschien eine Frau mit einer großen Kalabasse voll Kaschirí und wich nicht eher, als bis ich sie geleert hatte.

Sie sind bis zu einem gewissen Grade gutmütig. In Motokurúnya säugten die Frauen abwechselnd ein kleines Kind, dessen Mutter bei der Geburt gestorben war. Wenn ich einen Fieberanfall hatte, waren die Indianer um mich besorgt. Sie hockten bei meiner Hängematte und erkundigten sich teilnehmend nach meinem Befinden. Die Männer brachten mir leicht verdauliches Wildbret, die Frauen warme Stärkebrühe.

Im allgemeinen herrscht Eintracht unter den Bewohnern eines Hauses. Lauten Zank habe ich niemals gehört, außer wenn sie betrunken waren. Auch der gemeinsame Herd, auf dem bisweilen ein halbes Dutzend Ehefrauen abwechselnd die Maniokfladen bäckt, ist ein gutes Zeugnis für ihre friedliche Gesinnung. Im stillen blüht auch hier der Dorfklatsch. Besonders Angehörige fremder Stämme, die sich eine Zeitlang in einer Siedlung aufhalten, sind ihm ausgesetzt.

Die Spottlust ist groß und richtet sich gegen alles, was ihnen fremd erscheint. Sooft wir auf dem Marsch in eine Siedlung kamen, wurde unsere

---

[1] Zur Zeit Rob. Schomburgks herrschte Fehde zwischen den Maiongkong des oberen Orinoco und den Maiongkong und Guinaú des Merewari. Diese wollten den Reisenden nicht dorthin begleiten, denn sie fürchteten für ihr Leben und meinten, sie würden dort bestimmt vergiftet; a. a. O. S. 425.

Reise von Anfang bis zu Ende mit allen Einzelheiten besprochen. Wir beiden Europäer wurden gründlich durchgehechelt und unsere Gewohnheiten lachend verspottet. Ich habe keinen Indianerstamm kennengelernt, bei dem so viel und ungezwungen gelacht wurde wie bei den Yekuaná. Sie lachen über alles, und wie können sie lachen! Sie jodeln, sie schreien vor Lachen, sie lachen Tränen, sie wälzen sich im wahren Sinne des Wortes vor Lachen auf der Erde[1]. Es gibt Dorfspaßmacher, meistens Nichtstuer, die fast jeden zur Zielscheibe ihres Spottes machen und die ganze Gemeinde mit ihren anzüglichen Witzen unterhalten.

Über ihre Rücksichtslosigkeit habe ich mich oft geärgert. Nicht die kleinen Kinder sind es, die in den großen Häusern die Nachtruhe stören, sondern die Erwachsenen. Plötzlich unterhalten sich zwei Männer von der einen Seite des Hauses zur anderen mit lauter Stimme, oder einem Jüngling fällt es ein, Flöte zu blasen; ein anderer singt ein Tanzlied. Kein Mensch nimmt daran Anstoß, weil jeder, wenn ihn die Lust dazu treibt, dasselbe tun würde.

Anderseits zeigt der Indianer in gewissen Lagen, solange er nüchtern ist, große Selbstbeherrschung. In Motokurúnya verdarb nach einem sehr ergiebigen Fischzug durch einen plötzlichen, lange anhaltenden Gewitterregen die Mehrzahl der Fische, die vor dem Haus auf Bratrosten lagen. Ohne eine Miene zu verziehen, nahmen die Indianer das Unabänderliche mit Gleichmut hin und brachen nicht in Schimpfen und Fluchen aus, wie es viele Europäer bei einer solchen Gelegenheit getan hätten.

Auch die scheinbare Teilnahmlosigkeit zwischen nahen Verwandten beim Wiedersehen nach längerer Trennung ist nicht auf Mangel an Gefühl zurückzuführen, sondern nur auf eine natürliche Scheu, dieses Gefühl vor anderen zu zeigen[2].

Mit Tieren haben die Yekuaná, wie die meisten Indianer, wenig Mitleid. Ein junges Äffchen, dessen Mutter sie geschossen hatten, schleppten sie trotz seines kläglichen Geschreis an einer Liane, die sie ihm um den Hals geschlungen hatten, hin und her. Die Kinder kitzelten das arme Tier mit einem Strohhalm in der Nase. So quälten sie es langsam zu Tode.

Bei den Taulipáng und Makuschí habe ich niemals unanständiges Benehmen der jungen Leute gesehen. Bei den Ihuruána machten die jungen Burschen unzüchtige Bewegungen mit den Fingern; sie forderten uns mit

[1] „Sie sprechen ziemlich hastig, und ihre Lache ist es noch mehr und endet gewöhnlich in lautem Aufschreien", sagt Rob. Schomburgk (a. a. O. S. 425) von den Maiongkong und Guinaú.

[2] Vgl. Band I, S. 231.

entsprechenden Gebärden auf, den Weibern in die Pflanzung nachzugehen, und die kleinen Knaben ahmten die älteren nach.

Die Neugier dieser Indianer artet meistens in Zudringlichkeit aus. In Motokurúnya saßen die Frauen, die mit wenigen Ausnahmen noch nie Weiße gesehen hatten, vom ersten Tag an ohne Scheu um unsere Hängematten, wollten alles sehen, alles anfassen, auch unsere weiße Haut an Stellen, die von den Kleidern bedeckt waren; sie krochen zu uns unter das Moskitonetz; sie benahmen sich so, als wenn wir schon seit Jahren in engem Familienverhältnis zueinander gelebt hätten [1].

Die Yekuaná sind über alle Maßen eitel. Sie halten sich für ein auserwähltes Volk und sehen auf alle anderen Stämme, ohne Grund, mit Verachtung herab. Schon Robert Schomburgk sagt von ihnen: „Sie sind ein stolzer und hochmüthiger Stamm. Der Maiongkong stolzirt stets mit dem Selbstbewusstsein einher, als ob ihm die ganze Welt unterthänig wäre“ [2].

Wie alle eitlen Leute sind sie leicht gekränkt. Ihre Stimmung ist äußeren und inneren Einflüssen sehr unterworfen, kann plötzlich in das Gegenteil umschlagen, ohne daß man den Grund davon ahnt. Sie gehen Versprechungen ein, die sie nachher nicht halten, was für den Reisenden eine Quelle ständigen Ärgers ist und seine Pläne oft durchkreuzt [3]. Häufig spielen die Weiber dabei eine Rolle, von denen sich die Männer leicht beeinflussen lassen. Die Yekuaná sind mehr als alle anderen Indianer, die ich kennengelernt habe, ein wetterwendisches Volk. Ihre Laune wechselt von einem Tag zum anderen. Heute umschmeicheln sie uns mit Liebenswürdigkeit; morgen beachtet uns niemand, und wir begegnen nur mürrischen Gesichtern. Heute bringen sie uns freiwillig von allem, was sie haben, morgen und die folgenden Tage können wir kaum für unsere guten Tauschwaren Lebensmittel bekommen. Fortgesetzte Freundlichkeit konnten sie am wenigsten vertragen. Sie wurden plump-vertraulich und schließlich unverschämt.

Eine ihrer schlimmsten Eigenschaften ist ihre Unredlichkeit. Der Yekuaná ist ein geborener Handelsmann und nimmt es daher mit der Ehrlichkeit nicht genau [4]. Besonders den Europäer sucht er zu betrügen, wo

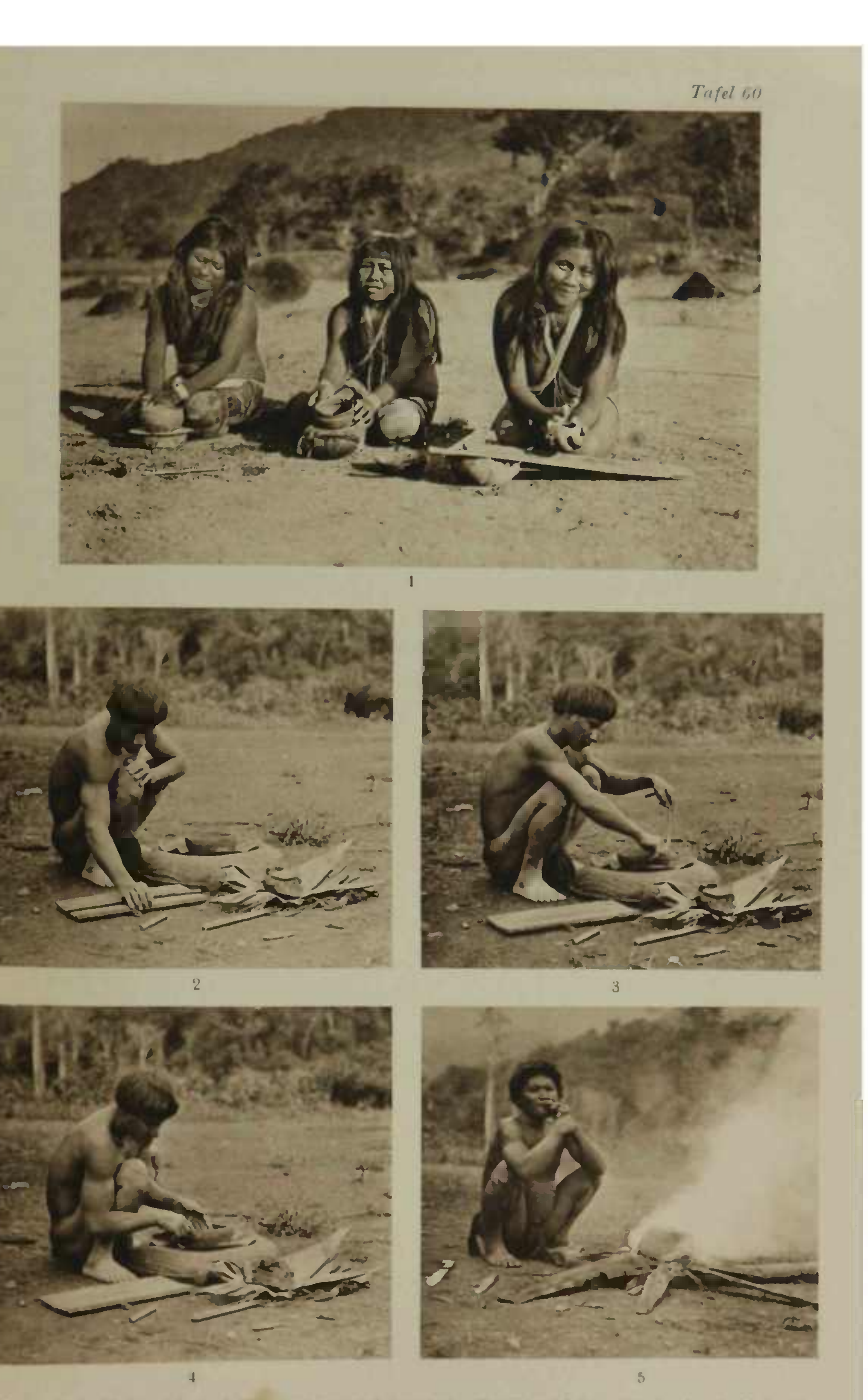
---

[1] Vgl. Chaffanjon (a. a. O. S. 267/268), dem bei den Kunuaná ähnliches begegnete.

[2] A. a. O. S. 450.

[3] Auch Rob. Schomburgk (a. a. O. S. 433, 438) mußte dies zu seinem Schaden erfahren.

Appun (Ausland 1871, S. 426) nennt das Handelsvolk der Akawoío „anmaßend, hinterlistig, betrügerisch und sehr mißtrauisch“.



1

2

3

4

5

Töpferei: 1 Makuschi- und Wapischánamädchen beim Formen kleiner Töpfe. 2—5 töpfernde Yekuanámänner. 2 Herstellen der Tonrolle. 3 Die Tonrollen werden spiralig aufeinandergelegt. 4 Die Rillen werden verstrichen. 5 Der Topf wird gebrannt.



b 2 a



1



3

Verfertigen eines Maniokreibebretts, Yekuaná: 1 Das Brett wird mit dem Dexel zurechtgehauen. 2a Die Steinchen werden zerkleinert; 2b die Steinsplitter werden in das Brett geklopft. 3 Das Brett wird bemalt.

und wie er nur kann. Freilich wird er auch von dem Europäer, wenn er freiwillig oder gezwungen in dessen Dienste tritt, oft genug betrogen.

Vor ihren Diebereien waren wir niemals sicher. Besonders die Frauen stahlen, sooft sich ihnen Gelegenheit dazu bot, auch Dinge, die für sie ganz wertlos waren, Photographien, ein Fläschchen mit Chinintabletten u. dgl. Sie entwendeten sogar Bananen und Maniokfladen, die sie uns kurz vorher verkauft hatten. Meinen beiden Indianerjungen aus fremden Stämmen, einem Wapischána und einem Makuschí, stahlen die Ihuruána nach und nach ihre ganze Habe, dem einen sogar seine Hängematte.

Bei ihren Diebstählen gingen sie oft in raffinierter Weise vor. Ein Träger versuchte auf dem Marsch das Schloß einer Handtasche zu erbrechen. Die Angehörigen meines Führers, mit denen ich fast ein Jahr lang freundlich verkehrt hatte, stahlen mir aus einem Wäschesack zahlreiche Gegenstände, indem sie die Naht am Boden des Sackes auftrennten und dann wieder zunähten, und der Oberhäuptling Antonio schraubte die Scharniere an meinen Koffern los, die ich ihm anvertraut hatte, und raubte den Inhalt.

Benehmen gegenüber unbekannten europäischen Gegenständen: Die Yekuaná interessierten sich, wie die meisten Indianer, sehr für Bilder jeder Art und zeigten dafür auffallendes Verständnis. Sie erkannten die Personen ihrer Umgebung an gewissen Einzelheiten sogar auf den Negativen. Vor der photographischen Kamera, die ihnen mein Führer erklärte, hatten sie keine Scheu und hielten geduldig im Sonnenbrand aus, bis eine leichte Wolke mir erlaubte, die Aufnahme zu machen. Obwohl ihre eigenen Kunstäußerungen fast durchweg auf sehr niedriger Stufe standen, sahen sie es doch gern, wenn ich ihre Waffen und Gerätschaften skizzierte. Oft brachten sie mir kleine Fetzen Papier, die wir weggeworfen hatten, und verlangten, ich sollte Wildschweine, Jaguare und andere Tiere darauf zeichnen.

Schreiben war den Indianern immer wieder neu und geheimnisvoll. Sie können es sich nicht erklären, wie man seine Gedanken durch Zeichen ausdrücken und einem anderen übermitteln kann. Sie staunten jedesmal, wenn ich sie mit einem beschriebenen Zettel zu meinem Begleiter schickte, der in einiger Entfernung von mir war, und dieser dann meinen Wunsch, den ich ihnen vorher mitgeteilt hatte, sofort ausführte.

Beim Benennen meiner Sachen, die ihnen neu waren, wußten sie sich ebensogut zu helfen wie die Taulipáng. Den Bleistift und die Tinte nannten sie „*fhahéta-menu-tóho*", „Papier-bemal-werkzeug", den Peilkompaß „*túna-*

mena-tóho", „Fluß-mal-werkzeug", die Zahnbürste „*yédę-koka-tóho*", „Zahnputz-werkzeug", die Druckschrift „*mákina-menátę*", „Maschinen-malerei, Maschinen-schrift", und einen eisernen Stachel an meinem Taschenmesser, mit dem ich mir die Sandflöhe herausbohrte, „*žídyę-ato-tóho*", „Sandfloh-herauszieh-werkzeug"

Schwangerschaft und Geburt: Bei der Schwangerschaft der Frau enthält sich der Mann gewisser Wildbretspeisen, um nicht Eigenschaften des betreffenden Tieres auf das Kind zu übertragen. Während unserer Reise auf dem Uraricuéra aß mein Yekuanáführer nichts vom Tapirbraten, damit der Sohn, den er erwartete, „nicht so plump werde wie der Tapir".

Die Frauen verrichten ihre Arbeiten im Haus und in der Pflanzung bis kurz vor der Entbindung. Besonders das Reiben der Maniokwurzeln, bei dem der ganze Körper stark in Mitleidenschaft gezogen wird, ist wohl die beste Bewegung für die kommende Geburt.

Diese findet einfach im Wohnraum der Familie statt, nicht hinter einem Verschlag, wie bei den Taulipáng und anderen Stämmen. Bei einer schweren Geburt, der ich anwohnte, half eine Alte der in heftigen Wehen in der Hängematte sich windenden Frau, indem sie ihr von Zeit zu Zeit, unter Beblasen, mit der flachen Hand über den Leib abwärts strich. Der Zauberarzt blies ihr Tabakrauch über Leib und Rücken. Bei dem eigentlichen Geburtsakt kniete die Frau vor der Hängematte, die rückwärts gebogenen Arme in die Schnüre der Hängematte verstrickt, und gebar ohne alle Beihilfe. In derselben Stellung erwartete sie die Nachgeburt, wobei ihr wieder die alte Frau und der Zauberer in der oben erwähnten Weise beistanden.

Wenige Tage nach der Entbindung badet die Wöchnerin in dem oft sehr kalten Wasser des Gebirgsbaches. Auch das Neugeborene wird von der Großmutter aus einer großen Kalabasse mit demselben kalten Wasser gewaschen, dem, wenn das Kind krank und schwächlich ist, heilkräftige Blätter zugesetzt werden. Kränkelt auch die Mutter nach der Geburt, so wird sie und das Kind mit der heilkräftigen roten Farbe der Bignonia Chica in Punkten und Strichen bemalt. Eine Frau, die ein totes Kind zur Welt gebracht hatte, badete schon am Tage nach der Entbindung im Bach und saß dann am Feuer und spann.

Nach einer glücklichen Geburt empfangen die Eltern am nächsten Morgen den Wochenbesuch der Verwandten und Freunde. Ich kam einmal zu einer solchen Szene. Vater und Mutter saßen mit ziemlich teilnahmlosen

Gesichtern bei dem Kind, das in einer kleinen Hängematte nahe am Boden lag und von den schmutzigen und vielfach räudigen Hunden, die unter ihm hin und her krochen, angestoßen und geschüttelt wurde. Um sie herum saßen und standen die Besucher, Männer, Weiber und Kinder. Die Frauen schwatzten laut durcheinander und bliesen abwechselnd auf einen Topf voll heißer Brühe aus Stärkemehl, die für die nächste Zeit, während der Couvade („Männerkindbett")[1] die ausschließliche Nahrung der Eltern bildete. Die Frau darf während dieser Zeit keine Arbeit verrichten; das Kochen besorgt die Großmutter oder eine andere nahe Verwandte. Auch der Mann darf nichts arbeiten und keine Geräte angreifen, besonders keine Waffen, kein Beil, kein Messer u. dgl., was dem Neugeborenen schaden könnte. Deshalb nahm er auch seinen aus Eisengerät und anderen Tauschwaren bestehenden Lohn, den ich ihm für eine längere Reise reichen ließ, nicht selbst in Empfang. — Als ich die „Wochenstube" verließ, murmelte eins der Weiber einen eintönigen Spruch über der Stärkebrühe, wahrscheinlich einen Zauberspruch, wie wir sie bei den Taulipáng kennengelernt haben.

Auch nach der Geburt sind beide Eltern strengen Speisevorschriften unterworfen. Mein Yekuanáführer aß kein Jacúhuhn (Penelope), „weil es dem Neugeborenen schaden würde". Er suchte sich jeden Morgen Regenwürmer, die neben Maniokfladen, Bananen und Stärkebrühe während dieser Zeit der Enthaltsamkeit seine einzige Nahrung bildeten.

Krüppel habe ich bei diesen Indianern nicht gesehen. Sie sind sicherlich hier ebenso seltene Ausnahmen wie bei den Taulipáng. Ein etwa zweijähriger Knabe war vollkommen gelähmt. Er konnte nicht sitzen, geschweige denn gehen und fiel ohne Stütze in sich zusammen. Sein Bruder, ein Zauberarzt, sagte, er sei das Kind eines bösen Geistes. Man ließ ihn allmählich eingehen, und als er endlich starb, zeigten seine Angehörigen, auch seine Mutter, keine Spur von Trauer.

Die Fruchtbarkeit der Frauen ist im allgemeinen groß, wird aber durch die Kindersterblichkeit, die bei diesem wanderlustigen Volk beträchtlich ist, aufgehoben. Familien mit mehr als drei erwachsenen Kindern sind selten.

Namen: Bald nach der Geburt erhält das Kind einen Personennamen. Dieser wirkliche Namen ist nur wenigen bekannt, bleibt vielleicht ganz in der engeren Familie. Er wird auch bei den Yekuaná nur mit großem Widerstreben genannt und zwar niemals von dem Betreffenden selbst.

---

[1] Vgl. oben S. 135 ff.

Auch wenn ich einen anderen nach dem Namen von diesem oder jenem fragte, hieß es häufig: „Ich weiß es nicht“, was vielleicht der Wahrheit entsprach, vielleicht in der Scheu begründet war, den Namen und damit die Person selbst preiszugeben.

Außerdem hat jeder einen Spitz- oder Kosenamen, mit dem sie sich auch untereinander rufen. Man erfährt wohl fast immer nur diesen.

Ich habe eine größere Anzahl Yekuanánamen aufgezeichnet. Von vielen kann ich jedoch nicht sagen, ob es wirkliche Namen oder Spitznamen sind. Es gelang mir nur von wenigen die Bedeutung zu erfahren. Häufig ist sie den Indianern selbst unbekannt, besonders wenn es sich um alte, überlieferte Namen handelt, die sich im Laufe der Zeit so abgeschliffen und verändert haben, daß man ihre ursprüngliche Zusammensetzung nicht mehr kennt und erkennen kann.

Außer den Namen der Personen, deren Bilder sich im fünften Bande dieses Werkes finden, wurden mir noch folgende angegeben:

Männer:	Frauen:
mayulíhẹ	*mańwerí*
oadīmána	*kažuắna*
marukáni	*oanắko*
yudḗkẹ	*koaimḗtẹ*
maxkānádi	*oadīyáńka*
fʰḗdi	*yamaitx̭óa*
fʰẹdix̭áihẹ	*fʰẹdí*
manẹ̄úmẹ	*tiatoyenẹ́hẹdẹ*
huíža	*fʰẹhayẹ́nẹ*
araitx̭aúa tadaiumẹ	

Folgende Namen von Angehörigen anderer Stämme, die bei den Yekuaná lebten, gehören offenbar sämtlich der Yekuanásprache an:

Guinaú:

Männer:	Frauen:
zadī́	*marúka*
iuabáli	*koaimá*
homéyumẹ (= Pfeffervater?)[1]	
maniyaúẹ (= Harzmann?)[2]	

[1] *homí* = Pfeffer.
[2] *maní* = Harz.

Arekuná:

Männer:

kurăka (= Fisch)
panăyalídyu
tunărarána[3]
sarŏro

Purukotó:

Männer:
wẹwẹhŭfhẹ (= Axtkopf)

Frauen:
karăuažínya
žítẹkẹ

Als Spitznamen wurden mir ausdrücklich angegeben:

Männer:

yauedúhumẹ̄
kuyunlua
uaiyéhumẹ̄ und *mágẹ* (= Moskito), die beide dieselbe Person bezeichneten
iwẹ́dẹ (= Hydrochoerus Capivara)
arauatá-fhanări (= Brüllaffenohr); so bezeichneten die Yekuaná einen Arekuná, der sich zu ihnen geflüchtet hatte
adaí, wahrscheinlich Kosename.

Zwei jüngere Brüder meines Yekuanáführers wurden in der Familie mit den Kosenamen *mẹ'nẹ́* und *mánai* gerufen. Das Schwesterchen hieß *tuẹ̄nádẹ*. Die Mutter rief es *tuenadẹ́*↗ oder, wenn sie ungehalten über das Töchterchen war, kurz *tuená*! Ein Knabe hieß *yahí* (= Trompetervogel), ein anderer *malitá*. Ein Ihuruánaknabe von auffallend dunkler Hautfarbe wurde allgemein, sogar von seinem Vater, *mẹ́koro* (= Neger) genannt. Ein Yekuaná führte zwei wirkliche Namen *mẹnẹ́tẹ* und *mẹrăkunádi* und daneben den Spitznamen *tamo'yá*. Ein Vater wurde nach seinem Sohn, der *ẹkẹ́yu* (= Schlange) hieß, gewöhnlich *ẹkẹ́yumẹ̄* (= Vater der Schlange) genannt. Sein wirklicher Name war *gamŏya*. Eine Mutter hieß nach ihrer Tochter *fhẹdiyẹ́nẹ* (= Mutter der *Fhẹdí*).

Manche Spitznamen sind gewissermaßen lautmalend. Der schwachsinnige Guinaú, dessen wirklicher Name *oadŭfhẹ* war, wurde wegen der lallenden Laute, die er hervorbrachte, *fhúai*, *ăă* oder *wahŏhoi* genannt, und *Fhuyŭdi*, der schwachsinnige Häuptlingssohn der Ihuruána, wurde wegen seiner unvollkommenen Sprache von seinem jüngeren Bruder und seinen Freunden gewöhnlich *hóhoi* gerufen[4].

[3] In diesem Namen steckt offenbar *tuná* = Wasser.
[4] Vgl. oben S. 330/331.

Spanische und portugiesische Namen und Bezeichnungen werden häufig indianisiert, so daß die ursprüngliche Form kaum mehr zu erkennen ist. Meine indianischen Begleiter, den Makuschí Mario und den Wapischána Romeo, nannten die Ihuruána *mádyu* und *koroméo*. Den letzteren Namen bildeten sie offenbar nach dem Worte *koronéru*, mit dem sie, wie ich bereits erwähnt habe, den Coronel Emiliano Perez Franco am oberen Casiquiare bezeichneten.

Mich nannten manche Ihuruána nach dem Namen *dutúru* (Doktor, port.: doutor), den mir die Savannenindianer beigelegt hatten, *dútu* oder sogar *kútu*. Jüngere Leute redeten mich auch mit der ehrenden Bezeichnung für ältere und angesehene Personen, z. B. den Oberhäuptling[1], *kóko* oder *amokó*, „Großvater", an.

Innerhalb der Familie und unter Freunden gebraucht man gewöhnlich die Verwandtschaftsbezeichnungen: *fʰáha* = Vater, Papa; *máma* = Mutter, Mama; *(i)nédę, nédę* = „mein Sohn", redet der Vater seinen Sohn oder ein älterer Mann einen jüngeren an; *gámęza* = „mein Sohn", redet die Mutter ihren Sohn an; *hadę́kę* = Tochter; *ulú'dye* = „mein (älterer) Bruder", redet ein Mann den anderen an; *yayá'kę* = „mein Bruder", Anrede der Frau[2]; *yáya* = Schwester; *yauó'kę* = Onkel; *uainyę́nę* = Tante; *yauó* = Neffe und Nichte; *aítx̯a* = Großmutter.

Jugendzeit: Die kleinen Kinder genießen die liebevollste Behandlung. Den Säugling nimmt die Mutter gewöhnlich mit auf die Pflanzung. Entweder sitzt er bequem in der weichen und dehnbaren Baumwollbinde (Taf. 59, 2), oder sie läßt ihn auf ihrer Hüfte reiten, oder sie bringt ihn im Tragkorb unter. Einen reizenden Anblick gewährt es, wenn das runde Köpfchen mit den großen Augen über den Rand des Korbes schaut, und die Mutter ein Bananenblatt darüber hält, um es gegen Sonnenstrahlen und Regen zu schützen. Bei ihren häuslichen Arbeiten überläßt die Mutter die Pflege des kleinen Kindes der Großmutter oder einem älteren Töchterchen. Nur bei einer Guinaúfamilie in Motokurúnya sah ich ein Hängestühlchen von derselben Form wie am oberen Rio Negro[3], in dem die Mutter das Kind unterbringt, wenn sie die Hände frei haben will. Es kann darin sitzen, ohne herauszufallen, und wenn man das Stühlchen so tief herabläßt, daß das Kind mit seinen Füßen auf der Erde steht, so kann es darin Gehversuche machen.

Kleine Kinder können sich alles erlauben. Manchmal sind sie recht

[1] Vgl. oben S. 352.
[2] Entspricht dem Makuschíwort *apí*, dem Taulipángwort *pípi*.
[3] Vgl. Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. II, S. 148, Abb. 87.

ungebärdig. Wenn sie laufen gelernt haben, können sie eine rechte Plage für die fleißige Mutter sein, weil sie überall dabei sein wollen. Oft muß sich die Mutter heimlich aus dem Hause schleichen, wenn sie morgens zur Pflanzung geht. Eilig ergreift sie die Flucht, sobald sie sich ertappt sieht. Das Töchterchen aber brüllt ihr eine halbe Stunde und länger nach, ergreift wohl auch ein Stück Holz und schleudert es wütend in der Richtung, in der die böse *„mắma“* weggelaufen ist. — Einmal, als mein Begleiter und ich bei Motokurúnya badeten, hörten wir bachabwärts etwas im Wasser platschen. Wir glaubten schon, es wäre ein Stück Wild. Da kam ein zwei- bis dreijähriger Guinaúknabe weinend den Bach heraufgewatet. Er war seinem Vater nachgelaufen, der zum Fischen gefahren war, und kehrte nun auf diesem etwas unbequemen, aber sicheren Weg nach Hause zurück.

Die Kinder werden von den Eltern selten rauh behandelt, eigentlich niemals geschlagen. Nur einmal sah ich, wie eine Guinaúfrau ihr fünf- bis sechsjähriges Töchterchen mit einem dicken Stock prügelte. Der Stammhalter, ein kräftiger Bengel von zwei bis drei Jahren, der noch an der Mutterbrust trank, wurde verhätschelt, und das Schwesterchen, ein gutes, freundliches Kind, bekam die Schläge. — Es war der einzige Fall körperlicher Züchtigung von Kindern, den ich in meinem jahrelangen Verkehr mit Indianern beobachtet habe. Vielleicht hängt es mit der allgemeinen Entartung dieses aussterbenden Stammes zusammen.

Die Erziehung verläuft auch hier spielend. Das Mädchen hilft mit seinen entsprechend kleineren Geräten frühzeitig der Mutter im Haushalt und bei den Feldarbeiten; der Knabe begleitet mit seinen kleinen Waffen den Vater auf Jagd und Fischfang. Mit würdevollem Ernst schleppt das Töchterchen den vollgepackten Tragkorb hinter der Mutter her und steht dann eifrig reibend neben ihr (Taf. 53, 2 und 3). Auch seinen kleinen Preßschlauch hat es, mit dem es die geriebene Masse ganz allein auspreßt. Es ist eine Freude, diesem jungen Fleiß zuzuschauen.

Spiele: Auch die Yekuanákinder haben keine Puppen.

Die Knaben und jungen Männer spielen mit ähnlichen Schlagbällen aus Maisblättern wie die Taulipáng. Die Bälle sind aber besser gearbeitet und mit einem, bisweilen zwei langen, mit Bast umwickelten Enden versehen (Taf. 49, 5).

Fadenspiele sind beliebt und mannigfaltig. Ich sah unter anderen die folgenden: „Inajápalme“ (Maximiliana regia) = *uasái*, „eine Liane“ = *mẹmídi*, „Jaguarspur“ = *mấro-tá'hẹ*, „Haus“ = *a'tẹ́* (ein sehr hübsches Fadenspiel, das eine Kegeldachhütte mit hohem Mittelpfosten gut wiedergibt), „Bemalung

der Schlange Kauaratú" = *kauarátú menúdu*, „Baum über dem Fluß" = *dú'fhę nęhútahędi*, „weiblicher Geschlechtsteil" = *uéna*. Dieses letzte Fadenspiel zeigt trotz seines Namens die ganze weibliche Figur mit „Kopf" (*hú'fhę*), „Armen" (*yahędę*) und „Beinen" (*fhörędę*) (Taf. 55).

An schönen Abenden ringen die jungen Männer auf dem Dorfplatz. Schon die Knaben üben sich in diesem Sport. Ringkämpfe finden besonders an Festen zwischen Wirten und Gästen statt, beim Neubau eines Hauses, wenn die Jungmannen aus anderen Siedlungen kommen, um den Nachbarn zu helfen. Es ist ein freundschaftliches Messen der Kraft und Gewandtheit, ein prächtiges Schauspiel bei den schönen nackten Körpern. Die Ringer treten paarweise nacheinander an. Mit vorgebeugtem Oberkörper, wie Kampfhähne, gehen sie aufeinander los und umfassen sich mit gleichem Griff. Beinstellen scheint erlaubt zu sein. Das eigentliche Ringen ist kurz. Schon gewinnt der eine die Übermacht. Krachend fliegt der Gegner zu

---

Erklärung der Tafel 62

Oben: Karte des Rio Uraricuéra. (Bleistiftzeichnung des zwanzigjährigen Yekuaná *Mayulíhę*).

Gebirge:
a Tepeking, b Marutaní.

Inseln:
c Maracá, d Inselgewirr am westlichen Ende von Maracá.

Indianersiedlungen:
e Familienhaus der Wayumará, f Motomotó, Dorf der Schirianá, g Sippenhaus der Máku h Sippenhaus der Yekuaná.

Flüsse, Bäche, Katarakte:

1 Rio Uraricuéra-Parima
2 Auarí
3 Igarapé de Tucumá
4 Paparú
5 Iueremé
6 Uraricapará
7 Wareró
8 Wainyamá
9 Aracasá
10 Kuraimalú
11 Katarakt Purumamé (Urumamý)
12 Katarakt Tukuiuesikémale, zwei Tage oberhalb der Mündung des Aracasá

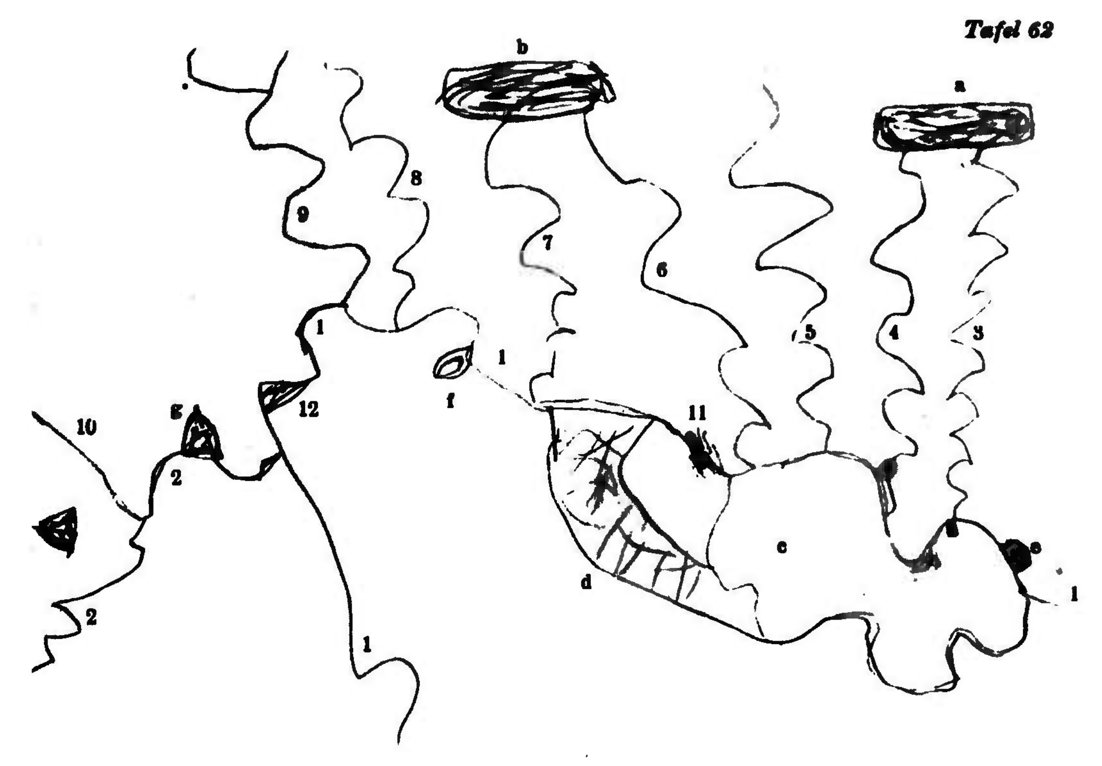
Unten: Karte der Flüsse Merewarí und Erebáto. (Bleistiftzeichnung des zwanzigjährigen Yekuaná *Mayulíhę*.)

Gebirge:
a Tafelberg Pauá, b Berg Mashiádi.

Indianersiedlungen:
c, d, e, f Sippenhäuser der Yekuaná, g, h Sippenhäuser der Guinaú.

Flüsse und Bäche:

1 Merewari
2 Erebáto
3 Emecuní
4 Kemacúni
5 Yaniacá
6 Aiakéni
7 Tyahúda (von ihm geht ein Weg zum Wainyamá, linken Nebenfluß des Uraricuéra)
8 Canaracúni
9 Tuducamá
10 Caracará



Karte des Rio Uraricuéra.



Karte der Flüsse Merewari und Erebáto. (Bleistiftzeichnungen des zwanzigjährigen Yekuaná *Mayulíhe̥*.)

Boden, der Sieger über ihn hin. Lachend springen beide auf. Der Freundschaft tut es keinen Abtrag (Taf. 63)[1].

In ihren Spielen ahmen die Kinder bisweilen die Erwachsenen nach. In Mauarúnya, wo fast jede Nacht Beschwörungen stattfanden, spielten die Kinder „Zauberarzt“. Ein Knabe von fünf bis sechs Jahren, der jüngste Bruder des Zauberarztes, machte seine Sache am besten. Er ahmte die Bewegungen des Beschwörers genau nach, besonders den feierlichen Augenblick, wenn jener die Rassel hochhebt und, hoch aufgerichtet, ruhig dasteht. Abends bei der Beschwörung wiederholte er Wort für Wort den Zaubergesang, ohne daß es ihm im geringsten übel vermerkt worden wäre.

Tanz: Von den Yekuaná habe ich verschiedene Tanzgesänge phonographisch aufgenommen. Sie führen folgende Namen: 1. *uaiχáma*; 2. *diuaí*; 3. *kę́déna* (Gesang der Frauen beim Überreichen der Kalabasse mit Kaschirí); 4. *kašíahanu*; 5. *hędę́ha*; 6. *kauára(x)tú* (bezeichnet eine bunte Schlange)[2]; 7. *ažímanę*; 9. *zamáyę* (ein Tanzgesang der Kunuaná).

Während meines monatelangen Aufenthaltes bei den Yekuaná habe ich nur ein Tanzfest gesehen, und zwar gelegentlich der Einweihung des Neubaues von Mauakúnya bei den Ihuruána. Es war kein glänzendes, farbenprächtiges Schauspiel wie bei anderen Stämmen. Es trug vielmehr den Stempel der Entartung. Sicherlich haben die Voreltern dieser Indianer ihre Feste anders gefeiert.

Ich kam zu dem Tanzfest, als es schon begonnen hatte. Es nahm dann folgenden Verlauf: Rechts vom Eingang des Hauses befand sich der Wohnraum des alten Häuptlings. Er lag in seiner Hängematte, knüpfte an einem Käscher und sang den Text vor, jede Strophe zweimal. Dann fielen die Tänzer ein, die inzwischen im großen Mittelraum des Hauses schweigend in der Runde gegangen waren. Zweimal wiederholten sie jede Strophe. Trotz der einfachen Melodie, die mit etwas näselnder, vibrierender Stimme gesungen wurde, wirkte der Gesang episch, feierlich wie ein altes Heldenlied[3]. Es war kein eigentlicher Tanz. Die Männer schritten mit gesenktem

---

[1] Appun beschreibt solche Ringkämpfe von den Arekunas (Taulipáng) am Roroima; Unter den Tropen, Bd. II, S. 278.

[2] Denselben Namen führt nach dem Glauben der Yekuaná ein überirdisches Wesen; vgl. weiter unten.

[3] Leider war keiner der Indianer fähig, den langen Text zu diktieren, geschweige denn zu übersetzen. Vielleicht kannten sie die Bedeutung selbst nicht mehr. — Von den Tanzgesängen der Akawoio sagt Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 207: „Die Worte des Gesanges sind vom Vater auf den Sohn vererbt, die Sprache scheint sich aber im Laufe

Haupt ohne Gleichtritt hintereinander her. Einige hatten die Arme über der Brust gekreuzt. Die meisten hielten in der Hand die lange, mit rotem Baumbast umwickelte Zigarre, an der sie von Zeit zu Zeit sogen. Einige hatten die rechte Hand auf der linken Schulter des Vordermannes liegen. Der Vortänzer trug in der Rechten einen Stab, der oben mit Klappern aus Fruchtschalen umwickelt war, und den er im Takt des Tanzschrittes auf den Boden stieß. Sooft die Runde an den Haupteingang des Hauses, an den Sitz des Häuptlings kam, machten der Vortänzer und nach ihm alle Tänzer ein paar Schritte rückwärts, wobei der Vortänzer jedesmal den Oberkörper neigte und den Tanzstab mehrmals stärker aufstieß. Wenn der alte Häuptling ermüdet war, forderte er seinen jüngeren Bruder auf, weiterzusingen, und dieser, auch wenn er mittanzte, machte dann den Vorsänger. Bisweilen beteiligten sich Weiber am Tanz. Sie schritten innerhalb der Runde zur Linken der Tänzer, in deren linken Arm sie sich eingehängt hatten. Manchmal tanzten in dieser Weise zwei Frauen nebeneinander zwischen zwei Tänzern, also ohne alle Regel.

Der Tanzschmuck war kläglich: ein Strohreif, in den Schnüre mit aufgebundenen Federchen des Tukan und anderer Vögel eingeklemmt waren, einige hübsche Ohrfederstäbe. Nur ein Knabe trug eine prachtvolle große Kette aus Wildschweinzähnen um den Hals, eine Reliquie aus der Vorväter besseren Zeiten. Auch die Bemalung der Tänzer und Festgäste war überaus einfach und kunstlos.

Der alte Häuptling gab das Fest. Er verteilte Tabak unter die Festversammlung, indem er von einem dicken, spindelförmig zusammengeschnürten Bündel für jeden ein paar Blätter abzog. Nahe seinem Wohnraum stand ein mächtiger „*kanáua*", ein langer Holztrog voll Kaschirí, aus dem seine rotbemalte Gattin und andere Weiber große Kalabassen schöpften, um dann den Trank in kleineren Kalabassen den Tänzern und den Zuschauern zu kredenzen (Abb. 13, S. 336).

Mitten in den eintönigen Gesang hinein erschollen vom Walde her lautes Jauchzen, ein Schuß, Hundegebell. Alles eilte ins Freie, um die Jäger zu begrüßen, die mit Beute heimkehrten. Und nun gab es ein hübsches Spiel. In vollem Lauf kamen die jungen Männer daher, Gesicht und Körper mit weißen Horizontalstreifen bemalt, weißen Hokkoflaum in den durch-

der Zeit so verändert zu haben, daß die Gegenwart wohl die Form, den Ausdruck der Gedanken, die Worte, nicht aber das Verständnis des Sinnes bewahrt hat. Der Zeremonienmeister sang jedesmal einige Worte vor, welche dann der Chor wiederholte, was mit einer solchen Präzision und Genauigkeit geschah, daß man nur eine Stimme zu hören glaubte."

bohrten Ohrläppchen. In der hocherhobenen Rechten schwangen sie ein Stück Liane, an dem zwischen Blätterbüscheln Bündel kleiner Fische hingen. Die jungen Frauen und Mädchen liefen hinter ihnen her und suchten ihnen die Beute abzujagen. So ging die wilde Jagd ins Haus hinein und endete mit dem Sieg des zarten Geschlechts. Befriedigt zogen die Frauen ab, eine jede in ihren Wohnraum, um die Fischchen für sich und die Kinder zuzubereiten. Dann brachten die Jäger unter lautem Jubel in ihren vollgepackten Kiepen die große Beute, Wildschwein, Páca, Agutí, Hokko und anderes Wildbret. Ein Teil davon wurde sofort von dem Bruder des Häuptlings den einzelnen Haushaltungen zugewiesen und von den Frauen für die gemeinsame Mahlzeit gekocht. Den Rest legte man auf den Bratrost.

In der Nacht bliesen die Männer auf zwei Heulinstrumenten, einer Art Klarinetten. Es sind etwa 1 m lange, sehr dicke Bambusrohre, die vom Merewarí stammen. Oben ist ein dünnes, grünes Schilfrohr mit aufschlagender Zunge eingelassen (Taf. 65, 2 und 2a). Wenn man das Instrument wider den Mund preßt und kräftig hineinbläst, entsteht ein unheimlicher Laut, der an das Heulen eines wilden Tieres erinnert. Durch stärkeres oder schwächeres Blasen kann man den Ton etwas variieren. — Den Frauen und Kindern war der Anblick dieser Instrumente nicht verboten. Sie lagen auf einem Gerüst unter einem Schuppen und wurden mir anstandslos gegen geringe Bezahlung überlassen.

Im Laufe der Stunden wurde die allgemeine Betrunkenheit immer stärker. Hier stritten sich zwei miteinander, als wollten sie sich im nächsten Augenblick in die Haare fahren; dort torkelte einer bald zu diesem, bald zu jenem und hielt lange, schreiende Reden. Der Gesang der Tänzer wurde zum heiseren Grölen. Am nächsten Morgen war das Bild über die Maßen ekelhaft. Der Boden des Hauses war stellenweise ein Morast. In den Hängematten schnarchten Männer und Weiber, die, zum Teil gemeinsam, ihren Rausch ausschliefen. Wenige Tänzer waren noch auf den Beinen und gingen schwankend im Kreis. Nur der alte Häuptling, fast der einzige Nüchterne, lag wie am vorhergehenden Tag in seiner kleinen Hängematte und sang standhaft weiter.

Die Kunuaná sollen eine Art Maskentanz haben, bei dem sie sich, wie die östlichen Stämme beim Parischerá, in lange Umhänge aus Palmblättern hüllen, die Gesicht und Körper zum größten Teil verdecken. Ob auch die übrigen Yekuanáhorden diesen Tanz haben oder früher hatten, weiß ich nicht. Vielleicht haben ihn die Kunuaná von den Savannenindianern angenommen, mit denen sie seit undenklichen Zeiten auf dem Weg Casiquiare—

Rio Negro—Rio Branco im Handelsverkehr stehen und jedenfalls weit regere Beziehungen unterhalten als die Ihuruána[1].

Krankheit, Heilmittel und Zaubermittel: Sicherlich haben die Yekuaná viel mehr Heilmittel und Zaubermittel, als ich hier angeben kann.

Krätze vertreiben sie durch Einreiben mit dem Saft der Schlingpflanze *hayădi*, mit dem sie die Fische vergiften[2].

Brechmittel sind beliebt. Wenn die Indianer zu viel schweres Fleisch gegessen oder sich sonstwie den Magen verdorben haben, trinken sie frühmorgens so viel Wasser, wie sie nur irgend können, und geben es dann mit Speiseresten vom vorigen Tag wieder von sich, indem sie sich durch Kitzeln mit einem Blatt im Hals zum Erbrechen reizen[3] Auch Kranke erbrechen sich künstlich, indem sie frühmorgens große Mengen warmen Wassers trinken.

Bei einem heftigen Fieberanfall gab der Zauberarzt dem Kranken Brühe aus einer knolligen Wurzel, die in den Pflanzungen gezogen wird. Die Knolle lieferte, fein zerrieben und eine Zeitlang mit Wasser angesetzt, ein milchig-weißliches Getränk. Bald nach dem Genuß erbrach sich der Kranke heftig und gab Galle und zwei lange Würmer von sich. — Wenn man viel von der Brühe trinke, wirke sie tödlich.

Wahrscheinlich ist diese Giftpflanze identisch mit der Pflanze *woí*, die bei vielen Zauberhandlungen eine Rolle spielt. Auch sie wird in den Pflanzungen angebaut und scheint eine Arumart zu sein. Ihre breiten Blätter ähneln denen des Rhabarbers. Mit ihrer Knolle kann man nach dem Glauben der Indianer alle Kanaimé (böse Zauberer) vernichten. Dies geschieht durch Gegenzauber mit Fernwirkung.

Den bösen Zauberer, der aus der Ferne durch Blasen in der betreffenden Richtung oder durch andere Zauberhandlungen Krankheit über ein Dorf gebracht hat, tötet man auf folgende Weise: Man zerkleinert die *woí*-Knolle, „in der der böse Zauberer steckt", und kocht die Stücke lange in einem großen Topf. Darauf gräbt man ein mannstiefes Loch, schüttet das kochende Wasser mit den Knollenstücken hinein und häuft viele Steine und schließlich Erde darauf. Dann muß der böse Zauberer sterben.

---

[1] Von den Basthemden (Marima), die Humboldt von den Indianern am oberen Orinoco beschreibt, habe ich nichts gesehen oder gehört; A. v. Humboldt a. a. O. Bd. IV, S. 100/101.

[2] Wahrscheinlich ist es dasselbe Pflanzengift, das auch die Taulipáng und andere Stämme Guayanas zum Fischen benutzen: Lonchocarpus densiflorus Benth.

[3] Vgl. oben S. 274.

Man kann ihn noch auf andere Art vernichten. Als in Mauakúnya eine größere Anzahl Leute, wohl infolge des naßkalten Wetters und der neuen, feuchten Wohnung, an Katarrh und Fieber erkrankte, und die Ihuruána die Schuld auf ihre Nachbarn, die Máku, schoben, fanden mehrere Zauberhandlungen zur Abwehr statt.

Zwei jüngere Männer machten den Zauber für ihre schwerkranke Mutter. Sie zerkleinerten die *woí*-Knolle, kochten die Stücke stundenlang mit Wasser, dem Blut der Kranken zugesetzt war, in einem großen Topf über riesigem Feuer und stülpten schließlich den Topf um, so daß die Knollenstücke verbrannten.

Ein älterer Mann zauberte für seine kranke Schwiegermutter. Er zerschlug die Knolle unter Beschwörungsgemurmel, in dem die Worte „*máku*“ und „*auarínya*“ („die Máku am Auarí“) öfters wiederkehrten, schnitt von zwei frischen Kalabassenfrüchten (Cuyete) ein Stück etwas unterhalb des Stieles ab, höhlte die Früchte aus und stopfte sie ganz voll Knollenstücke. Dann goß er Wasser, das ihm seine Frau in einer Schüssel brachte, und das wiederum Blut aus den Unterschenkeln der Kranken enthielt, in die Früchte, schloß die Öffnungen mit den natürlichen Deckeln und setzte die Früchte auf ein Feuer. Darauf häufte er einen großen Scheiterhaufen darüber und unterhielt das Feuer stundenlang, bis alles verbrannt war. Bei dieser Zauberhandlung ging es ganz lustig zu. Einer blies die Flöte, und es wurde gelacht und gescherzt.

Ein Zauberarzt suchte seine junge Frau auf folgende Weise zu kurieren: Hinter dem Haus hatte er zwei tiefe Löcher, etwa einen Meter voneinander, gegraben. Dazwischen brannte ein großer Scheiterhaufen, der eine starke Hitze entwickelte. Unter lautem Geschrei zerkleinerte der Zauberer mit einem Knüppel *woí*-Knollen. Er schlug nicht unmittelbar darauf, sondern hatte sie mit Bananenblättern bedeckt, offenbar, damit die Stücke nicht umherspritzten und verlorengingen. Die zerkleinerten Knollen warf er in die beiden Löcher und schüttete viel Wasser darüber, das infolge der Hitze zum Teil siedend verdampfte. Darauf goß er aus einer kleinen Kalabasse ein wenig Blut hinein, das er aus den geritzten Unterschenkeln der Kranken genommen und mit etwas Wasser vermischt hatte. Endlich verkeilte er die Löcher mit Steinen, schüttete Erde darauf und stampfte sie fest. Nun muß der böse Mensch, der durch seinen Zauber die Krankheit verursacht hat, sterben.

Den *woí*-Zauber kann jeder ausführen, nicht nur ein Zauberarzt[1]

[1] Das Gift *woí* ist offenbar identisch mit dem Gifte *wassy* oder *maschi* der östlichen Stämme, das in seinen Wirkungen zu den fürchterlichsten Giften gehört. Nach Appun wird es aus der Wurzelknolle des Arum venenatum Woelfers bereitet, die in dünne Schei-

Zweifellos kennen die Zauberärzte viele Gifte, die sie wohl auch gelegentlich gegen persönliche Feinde anwenden; daher die Angst der Indianer, vergiftet zu werden, und ihre vielen Erzählungen von Giftmischern, besonders bei fremden Stämmen. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß es sich dabei immer um wirkliche Vergiftungen handelt. Gewöhnlich ist es das geheimnisvolle Zaubergift, das dem Feind auch aus weiter Ferne beigebracht werden kann, aber der Glaube an ein Zaubergift ist sicherlich aus der Kenntnis wirklicher Gifte entstanden.

Zauberische Heilbehandlung beobachtete ich bei den Guinaú am Merewarí. Die Indianer hatten eine große Giftschlange getötet, die braune Rautenmuster auf dem Rücken trug und von den Guinaú *dắẓa,* von den Yekuaná *taradẹ́mẹ̃* genannt wurde. Einem älteren Guinaú, der offenbar an Bauchwassersucht litt und über Schmerzen in allen Gliedern und Gelenken, im Rückgrat und Halswirbel klagte, brachte seine Frau mit einer Glasscherbe zahlreiche tiefe Risse an den Beinen, besonders an den Knien, an den Armen und Schultern bei, die stark bluteten. Dann schnitt sie die Schlange vom Kopf nach dem Schwanz in Längsstücke und rieb damit die Risse ein, von denen sie vorher mit einem Palmblatt das Blut abgestrichen hatte.

Kranke Tiere[1] werden nicht gegessen, um nicht die Krankheit zu übertragen. Dicht bei der Siedlung Anakadínya erschien eines Tages ein starkes Wildschwein. Es war offenbar physisch krank oder geistesgestört, denn es rührte sich nicht vom Platz, obwohl wir dicht hinzutraten, und wetzte nur wütend sein Gewaff. Die Indianer reizten es mit Stöcken, töteten es aber nicht und lachten nur spöttisch, als ich sagte, wir wollten es totschießen und auf den Bratrost legen.

Wie den Taulipáng und Makuschí[2], so gilt auch den Yekuaná Wildbret vom Tapir als schweres Fleisch, das krank machen, Geschwüre verursachen kann, und dessen schädlicher Einfluß deshalb durch magische Handlungen und andere Vorsichtsmaßregeln möglichst aufgehoben werden muß.

Wenn in einem Haus mehrere Kranke sind, darf Tapirfleisch nur

---

ben geschnitten, an der Sonne getrocknet und dann unter den größten Vorsichtsmaßregeln zu dem feinsten Pulver gestoßen wird, das ganz das Aussehen von Arsenik hat. Der Kanaimé, Bluträcher, bringt es seinem Opfer im Schlaf oder sonstwie heimlich bei, worauf der Vergiftete einen langsamen und qualvollen Tod sterben muß. Das Gift wird von den Seregóng oder den Akawoio am oberen Mazarúni hergestellt, von denen es die anderen Stämme eintauschen; Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. I, S. 323; Appun, Ausland, 1869, S. 303; 1871, S. 426, 548.

[1] D. h. wirklich kranke, nicht weidwund geschossene Tiere.

[2] Vgl. oben S. 225, 231/232.

außerhalb des Hauses zerwirkt und gekocht werden. Würde dies in dem Haus geschehen, so müßten alle Kranken sterben. Auch der Bratrost zum Rösten des Tapirfleisches — nur bei diesem Wildbret beobachtet man diese Vorsichtsmaßregel — wird vor dem Haus errichtet.

Als prophylaktisches Mittel dient auch hier die Geißelung. Bevor von dem Tapirfleisch gegessen wird, werden sämtliche jüngeren Bewohner des Hauses, Kinder, junge Frauen und junge Burschen, vom Ältesten ausgepeitscht, „damit das Wildbret ihnen keine Krankheit machen kann“ Sie treten vor den Tapirkopf, der am Boden liegt, und empfangen mit einer kurzstieligen Geißel aus aufgeschlissenen und zopfartig verflochtenen Bromeliablättern (Taf. 54, 6) drei bis vier kräftige Hiebe über Beine und Lenden. Die Kranken und ihre nächsten Angehörigen dürfen überhaupt nichts von diesem Wildbret essen, wohl aber von kleinen Jagdtieren, wie Agutí (Dasyprocta), Páca (Coelogenys), und anderes leichtes Fleisch. Auch sah ich, wie ein Mann, dessen Frau und Tochter sehr krank waren, aus Rücksicht auf diese sogar das beliebte Wildschweinfleisch verschmähte und mit seiner Familie kleine Fische aß, die neben Regenwürmern als leichte Speisen den Kindern und Kranken erlaubt sind.

Bevor ein Neubau bezogen wird, werden alle Bewohner bis zum kleinen Kinde vom Ältesten oder seinem Stellvertreter vor dem Haus gegeißelt, um sie vor Krankheiten zu bewahren. Sie treten nacheinander, gerade aufgerichtet mit Schenkelschluß, vor den Alten hin, legen beide Hände flach auf den Kopf und empfangen drei Hiebe, zwei über die Waden, einen über Rücken und Bauch (Taf. 64, 2). Bei der Einweihung von Mauakúnya fielen diese Hiebe bei den jungen Männern so kräftig aus, daß sie breite, blutrünstige Spuren hinterließen. Die Geißel war aus Bromeliablättern hergestellt, indem die Schnur aus den langen Fasern geflochten war, während das untere Ende der Blätter unversehrt geblieben war und, mit anderen Fasern roh zusammengebunden, als kurzer Handgriff diente. Die Hiebe wurden von hinten ausgeteilt, umfaßten aber bei der Länge der Schnur den ganzen Körper. Männer und Weiber ließen keinen Laut des Schmerzes hören. Die kleinen Kinder, die von den Müttern herbeigeschleppt wurden und leichte Hiebe bekamen, sträubten sich und schrien zum Teil jämmerlich[1].

---

[1] Die Geißelung als Zaubermittel spielt bei den Guayanastämmen eine große Rolle: Bei den Karaiben wurden früher die Häuptlingskandidaten durch die Anführer mittels einer „aus den Wurzeln des Palmbaums geflochtenen Peitsche“ gegeißelt. Jeder Anführer gab dem Kandidaten damit drei derbe Hiebe auf die Brust, auf den Bauch und auf die Schenkel, wobei der Betreffende „ganz gerade stehen und die Arme kreuzweis über den Kopf halten“ mußte; vgl. Reise nach Guiana und Cayenne usw. S. 151. — Zur Zeit der

Tod und Totengebräuche: Die Gebräuche bei Tod und Bestattung habe ich nicht gesehen.

Der Tote wird im Haus begraben, an dem Platz, wo seine Hängematte hing, und das Haus dann weiterbewohnt. Folgen aber mehrere Todesfälle kurz aufeinander, so wird das Haus verlassen, niedergebrannt und an einer entfernteren Stelle ein neues Haus gebaut. So entstand während unseres Aufenthaltes bei den Ihuruána die Siedlung Mauakúnya für das eineinhalb Stunden entfernt gelegene Suhínya, das wegen fortgesetzter Todesfälle verlassen und später niedergebrannt wurde. — Die Pflanzungen des verlassenen Hauses werden weiter ausgebeutet, solange sie ertragsfähig sind. — Als dann in dem neuen Haus eine Fieberepidemie ausbrach, brachte man die am meisten von der Krankheit Betroffenen außerhalb des Hauses in Schuppen unter, offenbar aus einem praktischen Grund. Man fürchtete, auch das neue Haus verlassen zu müssen, wenn mehrere Bewohner kurz nacheinander darin sterben würden.

Die nächsten Angehörigen eines Verstorbenen gelten eine Zeitlang als unrein oder mit Krankheits- oder Todeszauber behaftet. In Motokurúnya aß der Bruder eines jüngst Verstorbenen bei den gemeinsamen Mahlzeiten stets abseits von den anderen und aus besonderen Geräten.

Die Totenklage ist wenig melodisch. Die Frauen, die sie meistens allein ausüben, hocken nieder, stützen den rechten Ellbogen auf das rechte Knie und halten die Hand vor die Augen. Tränen fließen nicht, wenn es nicht

---

Hauptpflanzungsarbeiten wurden die jungen Leute durch die Alten ausgepeitscht; ebenda S. 146. — Bei den Manáo am unteren Rio Negro fanden nach dem Einbringen der Früchte Festlichkeiten statt, bei denen sich die Teilnehmer gegenseitig mit Peitschen züchtigten. „Die Männer erhoben, indem sie die Peitschenhiebe von ihrem Gegenteile empfingen, die Hände über den Kopf, ruhig auch die heftigsten Streiche ertragend. Nach ihnen kamen auch die Weiber an die Reihe. Sie kreuzten während der grausamen Operation die Arme über die Brüste und wetteiferten an Standhaftigkeit mit dem stärkeren Geschlechte"; Martius, Beiträge usw. Bd. I, S. 580. — Feste zur Reifezeit der Früchte, verbunden mit Geißelungen, fanden am oberen Orinoco und finden noch heute am oberen Rio Negro statt; A. v. Humboldt a. a. O. Bd. III, S. 295, 323 ff.; Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 114, 186, 189; II, 88. — Um den ausgezogenen Kriegern den Sieg zu verschaffen und sich zugleich über den Ausgang des Kampfes zu vergewissern, peitschten die Karaiben zwei Knaben aus. Ertrugen diese die Schmerzen, ohne eine Träne fallen oder einen Seufzer hören zu lassen, so war der Sieg gewiß; Rich. Schomburgk a. a. O. Bd. II, S. 431. — Bei dem großen Totenfeste Mariquarri der Arowaken, das mehrere Monate oder ein Jahr nach jedem Todesfall stattfand, peitschten sich alle Männer des Dorfes und die Gäste mit aus Bromeliafasern geflochtenen Knuten gegenseitig die Waden, bis die Fetzen herunterhingen; ebenda Bd. II, S. 458; Brett, The Indian Tribes, S. 154 ff. — Vgl. außerdem oben S. 106, 121, 129.









Ringkämpfe. Yekuaná.

gerade die nächsten Anverwandten sind. Die Klage ist durchaus formelhaft und rein zeremoniell und verstummt plötzlich, worauf sich die Klageweiber mit ihrer gewöhnlichen Stimme unterhalten.

Treffen sich zwei Weiber zum erstenmal wieder nach dem Tod eines Anverwandten, so klagen sie um ihn, auch wenn der Sterbefall monate-, selbst jahrelang zurückliegt. Bei der Rückkehr meines Yekuanáführers in seine Heimat und dem ersten Zusammentreffen mit seiner Mutter hielt diese ihm eine kurze Totenklage um den vor mehreren Jahren verstorbenen Vater.

Religiöse und mythologische Vorstellungen

Meine Aufzeichnungen über die religiösen und verwandten Vorstellungen der Yekuaná sind sehr dürftig. Ein tieferes Eindringen in ihren Glauben scheiterte in erster Linie an der Indolenz dieser Indianer, die bei jeder geistigen Arbeit, sogar bei einfachen Sprachaufnahmen, wenn sie sich überhaupt darauf einließen, rasch versagten, ferner an der Schwierigkeit der Sprache. Das Yekuaná ist infolge der undeutlichen, häufig individuell verschiedenen Aussprache sehr schwer zu erlernen. Auch hatte ich keinen Interpreten, der die spanische Sprache so gut beherrschte wie mein Taulipáng *Mayūluaípu* die portugiesische, und dabei in seinem ganzen Wesen so ein echter Indianer geblieben war. Immerhin gelang es mir, von meinem Yekuanáführer, einem Zauberarzt, mit Hilfe des Makuschí, das er infolge seiner Heirat mit einer Frau aus diesem Stamme hinreichend beherrschte, und des Portugiesischen, das er wenigstens radebrechte, einiges über den Glauben seines Volkes zu erfahren. Es sind ziemlich verworrene Vorstellungen, in die moderne Begriffe, vielleicht auch christliche Ideen aus der Missionszeit eingedrungen sind.

Wie die Taulipáng, so glauben auch die Yekuaná, daß die Welt aus verschiedenen Abteilungen bestehe, die mit den sonderbarsten Wesen bevölkert seien. Sie erzählten mir: „Unter unserer Erde gibt es drei Himmel, einen unter dem anderen. Unter dem ersten Himmel[1] wohnen die *Koyo-fʰĩnyánguműĩ*. Sie gehen auf den Händen mit den Beinen nach oben. Unter diesen wohnen die *Kẹläyi*, die auf Händen und Füßen gehen, den Bauch und das Gesicht nach oben gekehrt. Ganz zu unterst wohnen die *Tẹnu-kẹ́mpẹnẹ́tomũ*. Sie haben nur ein Auge, das im Nacken sitzt[2], gehen aber aufrecht wie wir. Alle diese Bewohner sind „Leute“, die dort leben wie wir, auch Pflanzungen anlegen. — Über unserem Himmel gibt es auch

[1] D. h. in der ersten Abteilung unter unserer Erde.

[2] *tẹnukẹmhẹ́nẹ* = blind; vgl. Band IV: Wörterliste des Yekuaná.

Leute. Alle sind Zauberärzte. Alle Sterne sind Leute. Über den Sternen wohnt *Karākarădi,* der Königsgeier. Die Leute über unserem Himmel heißen *Fhẹwaínyãmũ* [1]. Sie helfen den (irdischen) Zauberärzten. Im Lande dieser himmlischen Zauberärzte wird es niemals Nacht. — Über diesem Himmel ist ein anderer Himmel. Dort wohnen andere Leute, die *Hadẹ̄hahẹdāmu.* Es sind Zwerge, weiß von Hautfarbe, aber von unserer Gestalt und dick. Dort gibt es ein hohes Gebirge, *Hadẹháhẹdẹ.* Um dieses Gebirge herum ist eine große Maniokpflanzung. Wenn die Vögel Früchte aus dieser Pflanzung rauben und verschlucken sie, dann gibt es ein Erdbeben. — Über diesem Himmel gibt es einen anderen Himmel. Dort wohnen andere Leute, die *Yahižauāna,* die alle Zauberärzte sind. — Über diesem Himmel ist ein anderer Himmel. Dieser Platz heißt *Kurufhínyali.* Dort ist es immer ganz dunkel. Dort wohnt *Horó'sa* [2], der Herr der Finsternis, von Gestalt wie ein Mensch. — Über diesem Platz der Dunkelheit gibt es einen Katarakt. Es ist die „Bank“ der Leute, die dort wohnen und *Kazuoráha* heißen. Deshalb heißt der Fall *Kazuoráha átẹi* [3]. Auch diese Leute sind Zauberärzte. — Über diesem Platz gibt es einen anderen Himmel mit Zauberärzten, *Kahúana,* und ihren Frauen. — Wenn die Zauberärzte der Yekuaná bei der Krankenkur in die Höhe steigen bis zum Fall *Kazuoráha átẹi,* dann hören sie die *Kahúana* singen [4] — Der Wohnsitz der *Kahúana* ist der oberste, kleinste Teil des Himmels (der Welt), der eine Kugel bildet.

„Bevor man an dieses Ende des Himmels kommt, gelangt man an den großen See *Arõni.* Wenn eine Seele des Menschen kommt, werfen sie die Zauberärzte *Kahúana* in diesen See. Dann wird sie zu einem Zauberarzt und bleibt bei ihnen. Dorthin gehen die Seelen aller Yekuaná nach dem Tod und werden Zauberärzte.“

Die Seele des Menschen, auch wenn sie sich endgültig vom Körper getrennt hat, nennen die Yekuaná *dyẹ̄káto* oder *yẹ̄káto,* „Schatten“, was dem *yẹkatóṅ* der Taulipáng entspricht. Die tägliche Erfahrung lehrt sie, daß dieser unkörperliche Teil ihres Ichs im Traum, unsichtbar für die übrigen Menschen, Erlebnisse hat und Handlungen ausführt. Deshalb sagte mir

---

[1] *fhẹwaí* = Zauberarzt.

[2] Oder *Hodó'sa.* Das Yekuaná hat einen Laut zwischen *d* und *r*; auch *Horó'dza* und *Oró'sa* wurden gehört. — Diese dämonische Gestalt entspricht *Olozáṅ,* dem obersten bösen Geiste der Taulipáng, der ebenfalls ein Dämon der Finsternis zu sein scheint, denn er verursacht die Eklipsen; vgl. oben S. 171.

[3] „Bank (*a'tẹi*) der *Kazuoráha.*

[4] Dieser Gesang bildet einen Teil des Zaubergesanges der Yekuaná-Zauberärzte bei der Krankenkur.

einst mein Yekuanaführer, mein Schatten arbeite auch nachts, lese und schreibe, während mein Körper ausruhe.

Sehr verworren und mit modernen Elementen durchsetzt ist das wenige, was ich über ihren Götterglauben in Erfahrung bringen konnte.

Uanālí ist der Urvater dieser Indianer, eine Art Gottheit, die im Osten ihren Wohnsitz hat. Er befindet sich auch in dem Bergkristall *uidīki* [1], den die Zauberärzte bei ihren Kuren verwenden. „*Uanālí* ist der Vater aller Indianer, auch der Makuschí, Taulipáng, Wapischána und anderer Stämme. Der Vater der Weißen und Neger, *yaránagi araídyę*, wohnt im Westen. Im Osten, jenseits des Himmels wohnt ein anderer, der ‚größte Gott‘, *Uanālí hohoínyę* [2] mit seiner Frau *Fhidīmęnę*. Neben ihm steht ein großer Topf. Dieser Topf macht Schrot.“ Wenn ein Mann stirbt, der mit seiner Nichte oder Schwester Blutschande getrieben hat, „so fällt seine Seele in den Topf und wird zu Schrot. Dieses Schrot schickt der Gott den Indianern. — Der Gott macht auch Messer, Flinten und alle Waffen. Er macht die Messer ohne Handgriffe, die Gewehre ohne Schaft. Diesseits des Himmels aber gibt es den ‚Vater der Spanier‘, *Kahužóa*, einen Beauftragten ihres Gottes, der die Handgriffe dazu macht [3].“

Außer diesen götterähnlichen Gestalten gibt es in der Mythologie der Yekuaná noch eine große Anzahl geisterhafter und übersinnlicher Wesen von bösartigem oder selten hilfreichem Charakter.

Einen gefürchteten Waldgeist mit sehr langen Ohren nennen die Yekuaná *Mā'dakęnę*.

Eine Ecke mit Sandbank am oberen Merewarí, die den Namen *no'samo'haí* führt, ist der Wohnsitz alter weiblicher Dämonen [4].

In Suhínya, wo mehrere Todesfälle vorgekommen waren, sollte „ein

[1] Oder *uiriki*.

[2] *ho'hoínyę* = groß.

[3] Ähnliche moderne Züge finden sich auch in den Mythologien anderer Stämme: *Aboré*, ein Kulturheros der Warraú, flieht über das Meer ins Land der Weißen und lehrt sie die Künste, auf die sie jetzt so stolz sind, besonders die Bearbeitung der Metalle. Er lebt noch heute dort als das Oberhaupt aller reichen Kaufleute und schickt seinen Stammesgenossen, den Warraú, Schiffsladungen von Sachen, die ihr Land nicht hervorbringt; Brett, The Indian Tribes, S. 396/397. — Nach der Stammessage der Paressi in Matto Grosso gebiert eine Urmutter auch den Stammvater der Portugiesen, ferner Pferde, Rindvieh, Schweine, Eisenwaren und Beile; K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern. S. 437/438. — Die Patagonier glauben, daß nicht nur ihre Vorfahren mit Lanzen, Bogen und Pfeilen, sondern auch die Spanier mit Flinten und Schwertern und die Rinder aus denselben großen Höhlen hervorgegangen seien, wo sie von guten Göttern geschaffen wurden; J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel 1867. S. 266/267.

[4] *no'sámu* = Alte, Greisin.

böser Geist wohnen, der die Leute töte". Deshalb wurde das Haus verlassen.

Als in Mauakúnya eine Frau mit ihrem Säugling plötzlich starb, lief ihr Mann mit seinem vierjährigen Töchterchen tagelang verstört im Wald herum, um, wie die Indianer sagten, „den bösen Geist zu suchen, der den Tod verursacht habe".

Hohe Gebirge gelten, wie überall, als der Sitz böser Geister.

In der Gebirgskette Wainamá nördlich vom oberen Uraricuéra wohnen böse Zauberärzte. Ihre Waffen sind in der Erde. Mit diesen schießen sie auf die Leute, die sich dort länger aufhalten, so daß sie Fieber bekommen.

Auf dem Pauá, einem etwa 1500 m hohen Sandsteinblock, auf dem der Merewarí entspringt, soll viel Blasrohrschilf wachsen, aber, „wenn die Leute hingehen, um es zu holen, und in die Nähe kommen, wird die Gegend ganz finster, und sie müssen sterben".

Das donnerähnliche Rollen, das man bisweilen bei klarem Wetter von hohen Gebirgen her vernimmt, gilt auch diesen Indianern als unheilverkündende Geisterstimme.

Eine Art freundlicher Bergtrollen wohnt im Innern des Coatáberges, einer eigenartig geformten Kuppe am Fuße des hohen Marutanígebirges. Sie hätten große Maniokpflanzungen. Wenn die Yekuaná reichen Ertrag aus ihren Pflanzungen haben wollen, bitten sie diese Leute darum. Sie haben Gesänge [1], die sich auf dieses Gebirge beziehen.

Zauberarzt: Die größte Rolle im Stamm und in jedem größeren Gemeinwesen spielt der Zauberarzt, *fh̯ewai*. Es gibt viele Zauberärzte bei den Yekuaná, auch weibliche. Einige genießen einen besonderen Ruf.

Das Amt vererbt sich vom Vater auf den Sohn oder auf einen nahen Verwandten, der dem Zauberer jahrelang als Gehilfe dient und von ihm in seiner Wissenschaft unterrichtet wird. Diese Vorbereitung wurde mir folgendermaßen beschrieben: „Bei den Yekuaná wird einer Zauberarzt, wenn er noch ein Knabe ist. Er trinkt zuerst die mit klarem Wasser angerührte Rinde des Baumes *hakǘdufha*, darauf die Rinde der Schlingpflanze *kahí*, ohne sich zu erbrechen. Dann röstet er *hakǘdufha*, zerreibt es zu Pulver und schnupft es [2]. Jedesmal, wenn er ein Mittel genommen hat, raucht er eine Zigarre. Dies setzt er zwanzig Tage lang fort. Während dieser Zeit ißt er nichts. Dann kommen zwei Zikaden vom Himmel und dringen durch

[1] Vielleicht Zaubersprüche.

[2] Dieses Pulver dient dem Zauberarzt bei den Krankenkuren zum Schnupfen.

die Ohren in seinen Kopf. Sie bleiben in seinem Kopf und singen dort, wie der Zauberarzt bei der Krankenkur singt. Dann kommt *kauárę(x)tu*, ein kleiner Knabe, aus der Höhe und nimmt die Seele des (künftigen) Zauberarztes, *ęrotadinyauána*, mit sich nach oben. Dort singt er wie ein Zauberarzt und lehrt sie, wie man Zauberarzt wird. Währenddessen kommt ein anderer Geist, der *židauána* genannt wird, von oben, fährt in den Leib des (künftigen) Zauberarztes und bleibt dort, bis dessen Seele zurückkehrt und ihren Platz wieder einnimmt. Dann kehrt *židauána* in die Höhe zurück. *Kauárę(x)tu* ist dort geblieben.“

Die Lehr- und Vorbereitungszeit des Zauberarztnovizen verläuft nicht so rasch, wie es mir hier angegeben wurde, sondern erstreckt sich wahrscheinlich über Jahre.

Den Zauberärzten schreibt man ein längeres Leben zu als den gewöhnlichen Menschen; auch sollen sie vermöge ihrer übernatürlichen Kraft das Leben ihrer Angehörigen verlängern können. Von einem alten Zauberarzte der Ihuruána, dessen ältere Brüder und uralte Mutter noch lebten, sagte mein Yekuanáführer, der selbst ein Zauberarzt war: „Sie sterben nicht, weil er ein so großer Zauberarzt ist!“

Wie bei zahlreichen anderen südamerikanischen Stämmen, so herrscht auch bei den Yekuaná der Glaube, daß die Seelen der verstorbenen Zauberärzte in Jaguare übergehen oder Jaguare werden, die den irdischen Zauberärzten bei den Krankenkuren und Beschwörungen beistehen. Während der großen Krankheitsbeschwörung in Mauakúnya warnten uns die Indianer, durch den Wald zum Baden zu gehen, weil sich dort viele Jaguare herumtrieben, die durch die Beschwörungen der Zauberer herbeigerufen wären.

Deshalb ist auch der Schemel, auf dem der Zauberarzt bei seiner Beschwörung sitzt, in Jaguargestalt geschnitzt (Taf. 49, 3). Er gehört zu seinem Rüstzeug, das er nicht gern entbehrt. Als in Suhínya eines Nachts ein Jaguar bis vor die Türe des Hauses kam, sagte mein Führer: „Das war kein Jaguar, das war ein Zauberarzt, der seine Bank holen wollte!“ Im Hause hing ein solcher Schemel. Später kaufte ich ihn dem alten Zauberer ab. Bei der großen Beschwörung, die bald darauf stattfand, mußte ich seinem Sohn den Schemel wieder leihen, „sonst könne er nicht arbeiten“, wie er sagte[1].

Noch wichtiger und untrennbar vom Zauberarzt der Yekuaná ist die Rassel, *maraká*. In ihr steckt seine Kraft[2]. Ohne sie vermag er nichts.

[1] Über die Zauberschemel der Arowaken vgl. Roth a. a. O. S. 330 und Taf. 5.

[2] „Nach einem Kaliña stecke die Kraft der Piai-Rassel in den Kernen, welche sich darin befänden“; C. H. de Goeje, Beiträge usw. S. 14. —Vgl. auch Roth a. a. O. S. 333 und Fig. 4

In einem Körbchen mit Stülpdeckel, das auch Bergkristalle und andere kleine Zaubergeräte enthält, nimmt er die Rassel auf allen seinen Reisen mit, um sie jederzeit zur Hand zu haben. Sie besteht aus einem ausgehöhlten Kürbis, der Steinchen zum Rasseln enthält. Den Griff bildet das untere Ende des Stabes aus leichtem Holz, der durch die Kürbisrassel gesteckt ist. Er trägt, wie schon kurz erwähnt wurde, breit ausgeschnitzt zwei mit hochgezogenen Knien hockende, voneinander abgekehrte menschliche Figuren, die den Kopf in die Hände stützen, während die Ellbogen auf den Knien ruhen (Taf. 49, 6). Sie sollen *Fhẹwainyāmũ* darstellen, „Zauberarztleute, die über unserem Himmel wohnen [1] “

Der Zauberarzt muß sich in seiner Lebensweise gewisse Beschränkungen auferlegen. Der Genuß des Fleisches besimmter Tiere ist ihm verboten; auch darf er auf der Reise nur Wildbret und Fische essen, die in seinem Lande vorkommen [2]

Zauberbeschwörung und Krankenkur: Während meines Aufenthaltes bei den Ihuruána habe ich zahlreiche Beschwörungen des Zauberarztes aus nächster Nähe beobachtet, da diese, wenn auch meistens in der Nacht, so doch bei brennendem Feuer und in voller Öffentlichkeit stattfinden. Abgesehen von einigen Variationen, auf die ich später zurückkommen werde, verlaufen die gewöhnlichen Beschwörungen immer in derselben Weise.

Der Zauberer sitzt am Mittelpfosten des Hauses, mit dem Rücken den Feuern zugewendet. Zunächst singt er unter beständigem Rasseln mit näselnder, von häufigem Stocken unterbrochener Stimme den Zaubergesang, der alle diese Beschwörungen einleitet.

Der Gesang zerfällt in einzelne Strophen oder Teile, die von kurzen Pausen unterbrochen sind. Der unübersetzbare Text des ersten Teils, der feierlich, monoton, rezitativartig vorgetragen wird, lautet folgendermaßen:

„(ẹ)ramiṹa uẹdinye(x)kắri uẹdinye(x)kanyihṓhã
taṷanakunyauanáṅkaua fʰẹwanyẹdinye(x̯)kánẹ [3]
kahī́dāmántaṷẹ [4] *uẹ̄dinye(x)kanyẹhṓhã*
kahī́dāmántaṷẹ [4] *židauắna* [5] *kahīdắmu* [4]
tauāna(x)kunyauắna yedāmiṹẹ yemaṷenī́yu

[1] Vgl. oben S. 377.

[2] Ebenso bei den Arowaken; A p p u n, Ausland 1871, S. 159.

[3] Enthält offenbar das Wort *fʰẹwaí* = Zauberarzt.

[4] Enthält das Wort *kahí*, das eine zu den Zauberhandlungen benutzte Giftpflanze bezeichnet; vgl. weiter unten.

[5] Bezeichnet den Geist, der in den Leib des Zauberarztes fährt; vgl. oben S. 380.

yedāmu(x)káua yęhēdauána hęnēnimádi
yahędauána[1] *imīniúa žirimiúa ęmāniúa*
yedākaįúa yahēdauána[1] *yahęįkiuána*
karādauána kasóadáha[2] *monękahunyauána*
ua(x)kukęnádi yahędauána fhomežiuána
zakiyadámu karakarákomu[3] *žiritikumenádi*
kahāmenádi[4] *tauána(x)kunyauána*
yarahedinyauána madętekunyauána
ha(x)kúdofhadámu[5] *hędēhadámu zedāmu(x)káua*
tauāno(x)kunyauána hadēmunádi
kauaįdāmu[6] *kahōmę(x)taį yedāmiúa*
yedākaiúa kaųára(x)tāniyána[7]
madęte(x)kunyauána."

Plötzlich hört der Gesang auf. Langsam erhebt sich der Zauberer, hält die Rassel hoch empor und läßt sie leise verklingen. Dazu pfeift er in lockenden Tönen, die immer leiser werden und sich scheinbar in der Ferne verlieren. Stille. — Der Schatten des Zauberers ist in die Höhe gestiegen und ruft einen Gefährten aus der Geisterwelt, der an seiner Statt mit größerer Macht die Beschwörung fortsetzt. — Auf einmal hört man wieder lockendes Pfeifen, das anscheinend aus weiter Ferne immer näher kommt. Zugleich ertönt leises Rasseln, das immer stärker wird. Der Geist naht. Der Zauberer setzt sich wieder auf seinen Schemel. Er ist ein anderer geworden. Der Geist ist in ihn gefahren und spricht aus ihm mit hoher Kopfstimme, wie die Masken auf unseren Redouten, oder mit rauher Stimme. Die Anwesenden stellen alle möglichen Fragen an ihn, die er rasch und schlagfertig, oft witzig beantwortet, denn wiederholt erschallt lautes Lachen. Alle Sätze leitet der Geist mit langgezogenem „*a* — — —" ein und schließt sie mit dumpfem „*hm* — —". Die Zigarre geht ihm nicht aus. Von Zeit zu Zeit sagt der Zauberer: „*a* — — — *kauaídyę nęmánę!*", „Gib mir eine Zigarre!", und dann reicht ihm sein Gehilfe, ein halbwüchsiger Knabe, der

[1] Vielleicht *yahižauána*, eine Art Himmelsbewohner, Zauberärzte; vgl. oben S. 377.
[2] Wahrscheinlich *kazuoráha*, eine Art Himmelsbewohner; vgl. oben S. 377.
[3] „Volk des Königsgeiers (*karakarādi*)."
[4] Hängt vielleicht zusammen mit *kahúana*, dem Namen der Bewohner des obersten Teiles der Weltkugel, ebenfalls Zauberärzten; vgl. oben S. 377.
[5] *hakúdufha*, Schnupfmittel des Zauberarztes, um sich in Ekstase zu versetzen.
[6] *kauai* = Tabak.
[7] *kauárę(x)tu*, mythische Gestalt; spielt bei der Initiation der Zauberärzte eine Rolle: vgl. oben.

sich in seinem Dienst auf das künftige schwere Amt vorbereitet, eine neue, dicke Zigarre, die er gewickelt und angeraucht hat.

Bei der eigentlichen Krankenkur, die gewöhnlich zwischendurch stattfindet, hockt der Kranke vor dem Zauberarzt und kehrt ihm den Rücken zu. Der Zauberarzt bebläst ihn von Zeit zu Zeit mit Tabakrauch und rülpst und spukt danach, als wäre ihm etwas in die Kehle geraten. Dann pustet er Tabakrauch: *„ā — — gsch — — —! ā — — gsch — — —!“* oder *„ó — sch — — —! ó — sch — — —!“* über den eigenen Körper. Zum Schluß erhebt er sich wie vorher und läßt die Rassel verklingen. Der fremde Geist hat den menschlichen Körper verlassen. Langsam setzt sich der Zauberer nieder und spricht nach einer kurzen Weile mit seiner gewöhnlichen Stimme. Sein Schatten ist zurückgekehrt. Die Zeremonie ist beendet.

Während der Beschwörung können mehrere Geister nacheinander auftreten. Mehrmals erhebt sich der Zauberer und setzt sich nieder, wie es oben beschrieben wurde. Immer wieder spricht er mit anderer Stimme. Jedesmal ist ein anderer Geist in ihn gefahren.

Die Beschwörung wird sofort abgebrochen, wenn eine Störung eintritt, z. B. wenn der Zauberer beim Nachahmen fremder Stimmen einen Hustenanfall bekommt, wie ich es einmal in Suhínya erlebte[1].

Die übrigen Bewohner des Hauses außer den zunächst Beteiligten kümmern sich wenig um den Zauber. Einige hocken um einen Topf und essen, andere unterhalten sich und lachen laut. Ein junger Mann singt ein Tanzlied, ein anderer flötet.

Die Beschwörungen, die der eigentlichen Krankenkur gewöhnlich vorausgehen oder auch ohne diese stattfinden, haben einmal den Zweck, das Haus, in dem mehrere Bewohner krank geworden sind, von allem Bösen zu reinigen und weitere schädigende Einflüsse fernzuhalten; sie haben aber auch noch einen anderen Zweck. Der Zauberarzt oder vielmehr der fremde Geist, der zeitweise von seinem Leibe Besitz genommen hat, gilt als ein Orakel, das von den Anwesenden befragt wird, um zukünftige Dinge zu erfahren, ob man Glück hat auf der Reise, die man plant, auf dem Jagdzug, den man am nächsten Tag unternehmen will. Diese stundenlangen Beschwörungen haben auch den magischen Zweck, die Jagdtiere zu beeinflussen, um die Jagd erfolgreich zu machen, gewissermaßen das Wild herbeizulocken, es dem Jäger zuzutreiben. Der Zauberer singt daher die einzelnen

---

[1] Preuß erzählt von einer Zauberbeschwörung bei den Coreguaje am oberen Caquetá, die plötzlich abgebrochen wurde, weil ein Hund in die Hütte gekommen war. Der Hund wurde am nächsten Tag mit zusammengeschnürten Beinen in den Fluß geworfen; K. Th. Preuß, Religion und Mythologie der Uitóto. Göttingen 1921. Bd. I, S. 23.



1



2

1 Jagdzauber. Eine zauberkräftige Palmfaserschnur wird durch Nase und Mund gezogen, Taulipáng und Nachbarn.

Phot. Dr. Thulin.

2 Geißeln als prophylaktisches Zaubermittel gegen Krankheit, Yekuaná.

Strophen seines Zaubergesanges mit besonderem Nachdruck, rasch, wild, und wirft dabei den Oberkörper heftig vornüber. Die jungen Leute befragen das Orakel. Der Geist nennt ihnen eine Anzahl Jagdtiere, die sie am anderen Tag jagen können: „*oróma*“ die Páca, „*akúdi*“, das Agutí, „*fha'kíga*“ das Pecárischwein, und das beliebte „*ālukádi*“ das große Wildschwein[1]

Auch die Jagdbeute wird, wenn Kranke im Hause sind, von dem Zauberarzt mit Tabakrauch angeblasen. Dazu spricht er beschwörende Worte, eine Art Zauberspruch, in dem sich das Wort „*aúižkia*“ „gut“ oft wiederholt, damit der Speise nichts Schädliches anhafte.

Es gibt keine genau bestimmte Zeit für die Beschwörungen und Krankenkuren. Gewöhnlich finden sie bald nach Eintritt der Dunkelheit statt und dauern zwei bis vier Stunden. Manchmal fangen sie erst gegen elf Uhr an oder um Mitternacht. Eine Krankenkur begann sogar erst um drei Uhr morgens.

Nicht immer verlaufen die Beschwörungen in genau derselben Weise. Bisweilen bringt der Zauberer, wenn er intelligent ist, Variationen hinein, wohl nur in der Absicht, eine größere Wirkung auf sein Publikum zu erzielen und dadurch sein Ansehen zu verstärken.

Einmal fand eine nächtliche Kur an zwei Kranken statt, die nebeneinander vor dem Zauberer saßen, den Rücken ihm zugewendet. Der Zauberarzt blies jeden „*há — gsch — — —! há — gsch — — —!*“ mit Tabakrauch an, formte dann die rechte Hand zum Trichter, setzte sie auf den Rücken eines jeden Kranken und pfiff eintönig hindurch. Darauf hielt er die Hand geballt vor den Mund, blies hinein unter leisen, geheimnisvollen Lauten: „*há — a — a há — a — a á(u)b á(u)b*“ wehte endlich den Krankheitsstoff zur Seite und blies „*há — sch — — —!*“ dahinter her. Dies wiederholte er mehrmals. Zwischendurch rülpste und stöhnte er fürchterlich, als wenn er sich erbrechen müßte. Am Schluß der Beschwörung trat ein Geist auf, der in ganz rauhen Tönen unzusammenhängende Worte hervorstieß, darauf wie ein wütender Jaguar knurrte und brummte und plötzlich wie toll umherhüpfte, so daß die Knaben, die um den Zauberer saßen, nach allen Seiten auseinanderliefen. Bald aber setzte sich der Zauberer wieder; der Geist machte Witze, und alles lachte.

Bei einer anderen Beschwörung wollte der Zauberer, der sich längere Zeit bei den Makuschí und Taulipáng aufgehalten hatte, zeigen, was er in der Fremde gelernt hatte. Gegen das Ende der Beschwörung, die volle

[1] Roth a. a. O. S. 340: Auf seinem Schemel sitzend, die Rassel in der Hand, sucht der Zauberarzt herauszufinden, wo am anderen Tag Wild anzutreffen ist. Er zündet sein Feuer an, steckt seine Zigarre an und lädt durch seine Beschwörung die Geister des Wildes ein, das er sich wünscht.

vier Stunden dauerte, preßte sein junger Gehilfe Tabakblätter mit Wasser in eine Kalabasse aus. Die hellbrennenden Feuer wurden gelöscht, auch die Fackel aus wohlriechendem Harz, die neben dem Zauberer am Boden brannte. Eine Frau schüttete Wasser auf das Feuer unter dem Bratrost. Es herrschte tiefe Finsternis. Der Zauberer erhob sich; die Rassel verklang. Unter lockendem Pfeifen, das immer leiser wurde, nahm der Geist, der bisher seinen Leib besetzt hatte, Abschied. Stille. — — Auf einmal hörte man wieder leises Pfeifen und Rasseln, immer näher und näher. Ein neuer Geist war gekommen, der Geist eines Zauberarztes der Taulipáng oder Arekuná. Schauerlich in der Dunkelheit ertönte in täuschender Nachahmung der rauhe, gutturale Zaubergesang der östlichen Stämme, bisweilen unterbrochen von Gurgeln und Rülpsen. Er trank von der Tabakbrühe. — Auch dieser Vertreter einer fremden Geisterwelt kehrte nach einiger Zeit in sein fernes Land zurück. Die Feuer wurden wieder angefacht, und die Zeremonie schloß wie gewöhnlich.

Als besonders zauberkräftig gelten die Kuren, bei denen der Zauberarzt *hakúdufʰa* schnupft. Es ist ein magisches Schnupfmittel, das nur vom Zauberarzt gebraucht wird, und wird aus der Rinde eines gewissen Baumes hergestellt, die zerstoßen und in einer kleinen Topfschale so lange gekocht wird, bis alles Wasser verdampft und der Satz auf dem Boden des Töpfchens zurückgeblieben ist. Bei der Beschwörung röstet der junge Gehilfe diesen Satz in dem Töpfchen über leichtem Feuer und schabt ihn dann mit dem Messer zu feinem Staub ab. Der Zauberer bläst zunächst ein wenig davon durch ein Stück Arundinariarohr, *kuratá*, in die Luft. Dann schnupft er, indem er mittels desselben Rohrs den Staub mehrmals nacheinander in beide Nasenlöcher zieht. Das *hakúdufʰa* hat offenbar eine stark anreizende Wirkung, denn der Zauberer stößt danach den Gesang besonders wild und gellend hervor, indem er den Oberkörper heftig abwechselnd nach vorn und nach hinten wirft.

Die große Beschwörung in Mauakúnya, von der ich schon mehrmals gesprochen habe, fand am hellen Tag in aller Öffentlichkeit statt und wurde von zwei Zauberärzten ausgeführt. Als die Krankheit, die viele ergriffen hatte, trotz aller Kuren und Gegenzauber nicht weichen wollte, beschlossen die Zauberärzte, das letzte und stärkste Mittel anzuwenden, das Gift *kahí* zu trinken, um die Krankheit mit einem Male auszutreiben.

Die Beschwörung begann um zehn Uhr vormittags. Die Zauberärzte waren mit kunstlosen roten Strichen und Punkten über den ganzen Körper bemalt oder einfach rot überstrichen, ebenso alle Kranken und deren nächste Familienangehörigen. Die beiden Zauberer saßen, einander halb zugewendet,

am Mittelpfosten des Hauses auf ihren Schemeln, das Haupt gesenkt, mit ernstem Blick. Vor sich hatten sie große Kalabassen und Siebe voll Tabak und Deckblätter aus Baumbast, große Kalabassen mit dem Zaubertrank, der braungrün wie Jauche aussah. Andere Kalabassen waren mit Stücken der Schlingpflanze gefüllt, aus der dieser Trank hergestellt wird. Daneben standen die Deckelkörbchen der Ärzte mit ihrem Zauberkram. Die Stimmung war ernst und feierlich. Die Zauberer rauchten ununterbrochen dicke, fast fußlange Zigarren. Junge Männer und halbwüchsige Knaben, gleichfalls über und über rot bemalt, waren beständig mit Zigarrendrehen beschäftigt. Sobald die Zauberer eine Zigarre aufgeraucht hatten, bekamen sie von den ihnen zunächst sitzenden Gehilfen eine neue gereicht, die gleich in Brand gesteckt war.

Der ältere Zauberarzt sprach zunächst längere Zeit beschwörende Worte über den Sachen, die vor ihm standen. Das Wort „*tamẽdẹ* = alle, alles“ kehrte dabei immer wieder. Von Zeit zu Zeit pustete er Tabakrauch langsam über die Sachen hin. Einer der Ältesten der Niederlassung, der neben ihm saß, sprach ihm die Worte nach, darauf der jüngere Zauberarzt. Dann fand ein längeres, eintöniges Zwiegespräch zwischen dem älteren Zauberer und dem alten Manne statt, worauf sich dieser zurückzog. Die Zauberer holten nun ihre Rasseln aus den Deckelkörbchen und schwangen sie im Takt über den Sachen. Sie bliesen Tabakrauch darüber hin und über ihre eigenen Leiber. Sie tranken von dem Zaubertrank und bebliesen sich dann wie vorher. Mittels eines Blatttrichters träufelte der ältere Zauberarzt zuerst sich selbst, dann seinem Kollegen etwas von dem Saft in die Augen, was offenbar recht schmerzhaft war, denn sie verzogen beide heftig das Gesicht. Darauf folgte unter beständigem Rasseln der Zaubergesang wie bei der Krankenkur. Dies dauerte stundenlang ununterbrochen fort. Immer wilder erscholl der Gesang. Dazwischen hörte man täuschend nachgeahmtes Heulen des Jaguars und starkes Blasen „*há(u)fh — há(u)fh — há(u)fh*“ und leichteres „*lufh — lufh — lufh*“. Am späten Nachmittag erreichte die Beschwörung ihren Höhepunkt. Die beiden Zauberer saßen sich gegenüber und sangen, rauchten und rasselten über dem Zauberkram. Beide trieften von Schweiß. Ihr Blick war ins Leere gerichtet. Wie im Rausch schwankten sie heftig hin und her. Es war eine Art Wechselgesang in rascher Aufeinanderfolge. Mit wilder Stimme sang der Ältere die Worte vor; mit wilder Stimme wiederholte sie der Jüngere. Einzelne Strophen kehrten immer wieder, so: „*yeláse̜ sẹ́ ma nā́*“, und dann der langgezogene Refrain, wie bei der gewöhnlichen Krankenkur: „*ẹ́-hẹ-hẹ̄-hẹ̄-ẹ́-(i)-hẹ*“ Die übrigen Bewohner des Hauses nahmen keinen Anteil mehr an der Beschwörung. Sie lagen in den Hängematten

oder saßen hier und da und beschäftigten sich irgendwie nützlich. Hier drehten einige Männer dicke Stricke aus Bromeliafasern; dort spannen einige Frauen Baumwolle oder klopften winzige Steinsplitter zurecht für die Reibebretter. Ein Knabe knüpfte eine Hängematte; ein paar junge Burschen flochten gemusterte Korbwannen. Die ganze Nacht erscholl ohne Pause der wilde Gesang in immer rascherer Folge, zeitweise unterbrochen von noch wilderem Schreien, Heulen und Blasen. Am nächsten Morgen kurz vor acht Uhr fand die Beschwörung ihren Abschluß. Der jüngere Zauberer saß noch allein inmitten des Hauses, sang halblaut und rasselte über den Sachen. Der andere hockte seitab bei einer alten Frau, die in der Hängematte lag, und ließ sich ihre Krankheitsgeschichte erzählen. Plötzlich stand der jüngere Zauberarzt langsam auf, hob die Rassel hoch empor und ließ sie leise verklingen. Feierlich, wie die Zeremonie begonnen hatte, ging sie auch zu Ende. Fast zweiundzwanzig Stunden lang hatte die Beschwörung gedauert; volle zwanzig Stunden das wilde Singen und Rasseln. Eine gewaltige Leistung! — In der darauffolgenden Nacht fand ein Nachspiel statt, das von sieben Uhr abends bis kurz nach Mitternacht währte und sich kaum von der gewöhnlichen Krankenkur unterschied. Zunächst hörte man ein Zwiegespräch zwischen den Zauberärzten, dann wildes Geschrei und Wechselgesang wie am Tag vorher. Zum Schluß ging es lustig zu. Während der jüngere Zauberarzt ununterbrochen einen rhythmischen, eintönigen Gesang hören ließ, erging sich der andere bald in lautem, wildem Geschrei, bald in rauhem Gelächter „*ho-ho-ho*“; bald stieß er kurze Sätze hervor, die von den Zuhörern belacht wurden. Ein fremder Geist war in ihn gefahren und erteilte auf Fragen witzige Antworten.

Die Yekuaná unterscheiden zwei Arten *kahí*, beide Schlingpflanzen. Die eine wächst wild im Wald und ist wahrscheinlich identisch mit dem Caapí (Banisteria Caapi Spruce), das bei den Festen der Uaupésindianer eine so große Rolle spielt[1]; die andere wird von den Indianern in ihren Pflanzungen gezogen[2]. Einen Trank aus dieser letzteren Art, der sehr stark ist, nehmen die Yekuanáfrauen zu sich, wenn sie Zauberärzte werden wollen. „In dieser Schlingpflanze“, sagte mir ein Zauberarzt der Yekuaná, „steckt der Zauberer, der Jaguar“, also die Zauberkraft, die dann auf den übergeht, der von der Brühe trinkt. Zur Herstellung des Zaubertrankes wird nur die Rinde dieser Schlingpflanze verwendet, die einen sehr bitteren Ge-

[1] Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. Bd. I, S. 290, 296ff., 298, 299, 318, 344, 347, 352; II, 272.

[2] Nach Reinburg (vgl. nächste Fußnote) ist es wahrscheinlich die Liane Haemadictyon amazonicum Benth.

schmack hat. Sie wird nicht gekocht, sondern eine Zeitlang zum Ziehen in frisches Wasser gelegt und öfters umgerührt[1].

Allem Anschein nach glauben die Indianer bei diesen Beschwörungen fest an das Orakel und zweifeln nicht daran, daß der betreffende Geist an Stelle des Zauberarztes ihnen die Antworten erteilt. Der Leib des Zauberers sitzt zwar vor ihnen, wie es ihnen der Augenschein beweist, aber sein Schatten, seine Seele ist entwichen, und ein anderer spricht aus ihm. Ein fremder Geist hat, herbeigerufen durch den Schatten des Zauberers, von dessen irdischer Hülle zeitweilig Besitz genommen, ist an seine Stelle getreten, handelt für ihn. Auch habe ich, gestützt auf zahlreiche Beobachtungen, die Überzeugung gewonnen, daß durchaus nicht alles bewußter Betrug des Zauberarztes ist, sondern daß vieles auch von ihm in gutem Glauben geschieht. Während der stundenlangen Zeremonie sitzt der Zauberer mit geschlossenen Augen da, die Stirn in scharfe Falten gelegt. Er ist auch im Aussehen ein anderer geworden. — Bei den Taulipáng versetzt er sich durch Rauchen und Trinken von Tabakbrühe, durch rasches und lautes Singen und das gleichmäßige Klatschen mit dem zauberkräftigen Blätterbündel in einen Sinnesrausch, der ihm Halluzinationen vortäuscht[2]; bei den Yekuaná gelingt ihm dies durch unmäßiges Rauchen eines besonders schweren Tabaks, durch Schnupfen eines starken Reizmittels, durch Trinken eines Giftes, durch stundenlanges Singen und Rasseln. Nur die Mittel sind etwas verschieden; die Wirkung ist in beiden Fällen die gleiche.

Ich schließe meine Betrachtungen über die materielle und geistige Kultur der von mir besuchten Indianerstämme.

Je mehr man sich mit dem Innenleben der Indianer beschäftigt, desto deutlicher merkt man, wie wenig man davon weiß. Vielleicht ist es mir doch gelungen, einen Einblick in die Seele dieser Menschen zu gewinnen.

---

[1] Dr. P. Reinburg gibt im „Journal de la Société des Américanistes de Paris", Bd. XIII, S. 25 ff., 197 ff. (Paris 1921) nach eigenen Erfahrungen und mit Heranziehung aller Literatur eine sehr gute, zusammenfassende, kritische Studie über die Gifttränke der Indianer Nordwestamazoniens, vom Orinoco über den oberen Rio Negro bis zu den Cordilleren („Contribution à l'étude des boissons toxiques des Indiens du Nord-Ouest de l'Amazone"). — Vgl. auch R. Karsten, Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer. 2. Berauschende und narkotische Getränke. S. 39 ff. — Neuerdings hat K. Th. Preuß die Verwendung des Gifttrankes *yahé* bei der Krankenkur eines Zauberarztes der Tama (Tukanogruppe) am oberen Caquetá beobachtet; Religion und Mythologie der Uitóto, S. 22/23.

[2] Vgl. oben S. 200.

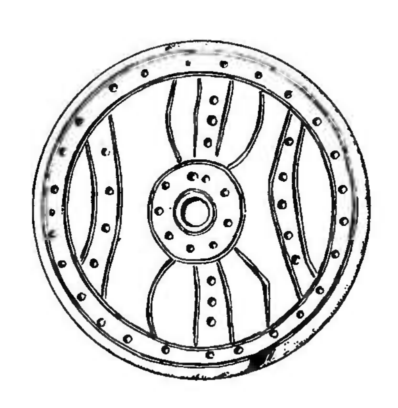


Abb. 15. Spinnwirtel aus Knochen mit Ritzmustern, Taulipáng (³/₄ n. Gr.)

LITERATUR

Abren, João Capistrano de, rä-txa hn-ni-ku-ĩ. A lingua dos Caxinauás. Rio de Janeiro 1914.

Adam, Lucien, Matériaux pour servir à l'établissement d'une grammaire comparée des dialectes de la famille Caribe. Bibliothèqne linguistiqne américaine. Bd. XVII. Paris 1893.

André, Eugène, A naturalist in the Guianas. London 1904.

Altolaguirre y Dnvale, Angel de, Relaciones geográficas de la Gobernación de Venezuela (1767/68). Madrid 1909.

Appun, C. F., Ausland 1869, 1871, 1872.

— Unter den Tropen. Bd. II. Jena 1871.

Arvelo, Martín Matos, Algo sobre etnografía del Territorio Amazonas de Venezuela. Cindad Bolivar 1903.

Barboza Rodrigues, João, Rio Jauapery. Pacificação dos Crichanás. Rio de Janeiro 1885.

Barrere, P., Nouvelle relation de la France équinoxiale. Paris 1743.

Brett, W. H., The Indian Tribes of Gniana. London 1868.

— Legends and Myths of the aboriginal Indians of British Guiana. 2. edition. London.

Brown, Ch. B., Canoe and camp life in British Guiana. 2. edition. London 1877.

Chaffanjon, J., L'Orénoqne et le Caura. Paris 1889.

Coudreau, Henri A., La France éqninoxiale. Voyage à travers les Guayanes et l'Amazonie. Bd. II. Paris 1887.

— Chez nos Indiens. Paris 1893.

— Vocabnlaires méthodiqnes des langues Ouayana, Aparaï, Oyampi, Emérillon. Bibliothèque linguistique américaine. Bd. XV. Paris 1892.

Coudrean, O., Voyage au Cnminá. Paris 1901.

— Voyage à la Mapuerá. Paris 1903.

Crevaux, J., Voyages dans l'Amérique du Snd. Paris 1883.

— Vocabulaire Français-Roucouyenne. Bibliothèque linguistique américaine. Bd. VIII. Paris 1882.

Densmore, Frances, Teton-Sioux music. Smithsonian Institution. Bnll. 61. Washington 1918.

Dobrizhoffer, Martin, Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation iu Paraguay. Ans dem Lateinischen übersetzt von A. Kreil. Wieu 1783.

Dorsey, J. O., Osage Traditions. 6. Annual Report of the Bureau of Ethnology. S. 378ff. Washington 1888.

Ehrenreich, P., Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde. 2. Band. 1./2. Heft. Berlin 1891.

Farabee, W. C., The Amazon Expedition. The Museum Journal, University of Pennsylvania. Bd. VI, Nr. 1. Philadelphia 1915.

— The Arawaks of Northern Brazil and Southern British Guiana. American Jonrnal of Physical Anthropology. Bd. I (1918).

— The Central Arawaks. Philadelphia 1918.

Frödin, Otto, nnd Nordenskiöld, Erland, Über Zwirnen und Spinnen bei den Indianern Südamerikas. Göteborg 1918.

Gilij, F. S., Saggio di storia americana.

Goddard, Pliny Earle, Life aud cnlture of the Hupa. University of California Publications. American Archaeology and Ethnology. Berkeley 1903.

— Hupa texts. University of California Pnblications. Bd. I, S. 275ff. Berkeley 1904.

de Goeje, C. H., Bijdrage tot de Ethnographie der Surinaamsche Indianen. Leiden 1906.

de Goeje, C. H., Beiträge zur Völkerknnde von Surinam, Leiden 1908.
— Études linguistiques caraïbes. Amsterdam 1909.
Grupe y Thode, G., Über den Rio Blanco nnd die anwohnenden Indianer. Globus, Bd. 57, S. 251 ff. Brannschweig 1890.
de la Hitte, Ch., Notes ethnographiques sur les Indiens Guayaquis. Anales del Museo de La Plata. Sección antropológica, II. La Plata 1897.
Hübner, G., Nach dem Rio Branco. Reise in das Quellgebiet des Orinoco. Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik. Bd. XX, S. 14 ff., 55 ff. Wien 1898.
v. Humboldt's, Alexander, Reise in die Äquinoctialgegenden des neuen Continents. In deutscher Bearbeitung von Hermann Hauff. 4 Bde. Stuttgart 1860.
Im Thurn, Everard F., Among the Indians of Guiana. London 1883.
— Primitive games. Timehri. Journal of the Royal Agricultural and Commercial Society of British Guiana.
Jahn, A., Contribuciones á la Hidrografía del Orinoco y Rio Negro. Caracas 1909.
— Beiträge zur Hydrographie des Orinoco und Rio Negro. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 1909.
Joest, W., Ethnographisches und Verwandtes aus Guayana. Leiden 1893.
Karsten, Rafael, Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer. Helsingfors 1920.
Keller-Leuzinger, Franz, Vom Amazonas und Madeira. Stuttgart 1874.
Knortz, Karl, Aus dem Wigwam. Uralte und neue Märchen und Sagen der nordamerikanischen Indianer. Leipzig 1880.
Koch-Grünberg, Th., Anfänge der Kunst im Urwald. Berlin 1905.
— Südamerikanische Felszeichnungen. Berlin 1907.
— Zwei Jahre unter den Indianern. 2 Bde. Berlin 1909. 1910.
— Betóya-Sprachen Nordwestbrasiliens und der angrenzenden Gebiete. Anthropos, Bd. VIII, IX, X/XI.
— Zaubersprüche der Taulipáng-Indianer. Archiv für Anthropologie. Neue Folge. Bd. XIII, S. 371 ff. Braunschweig 1915.
— Vom Roroíma zum Orinoco. Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911 bis 1913. Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in München. Bd. XII, S. I ff.
— Indianermärchen aus Südamerika. Jena 1920.
— Die Völkergruppierung zwischen Rio Branco, Orinoco, Rio Negro und Yapurá. Festschrift für Eduard Seler. S. 205—266 und Sprachenkarte. Stuttgart 1922.
Krause, Fritz, In den Wildnissen Brasiliens. Leipzig 1911.
Kroeber, Alfred L., The Arapaho. Bulletin American Museum of Natural history. Bd. 18, Teil I. New York 1902.
Kunike, Hugo, Das sogenannte „Männerkindbett“ Zeitschrift für Ethnologie. Jahrg. 43, S. 550 ff. Berlin 1911.
Lehmann, Walter, Vokabular der Rama-Sprache. Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. XXVIII. Band, 2. Abhandlung. München 1914.
Lignitz, Hans, Die künstlichen Zahnverstümmelungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung. Anthropos, Bd. XIV/XV, S. 891 ff. Bd. XVI/XVII, S. 866 ff.
Martius, C. F. Ph. von, Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens. 2 Bde. Leipzig 1867.
Michelena y Rójas, F., Exploración oficial. Bruselas 1867.

Mooney, James, The sacred formulas of the Cherokees. 7. Annual Report of the Bureau of Ethnology. S. 301 ff. Washington 1891.

Morice, Fr. A. G., The Great Déné Race. Anthropos, Bd. V (1910).

Müller, J. G., Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel 1867.

Musters, G. Ch., Unter den Patagoniern. Aus dem Englischen. 2. Auflage. Jena 1877.

Nimuendajú (Unkel), Curt, Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer. Anthropos, Bd. XIV/XV, S. 1002 ff.

Nordenskiöld, Erland, Indianer och Hvita. Stockholm 1911.

— Indianerleben. Leipzig 1912.

— Palisades and „Noxious Gases“ among the South American Indians. Ymer 1918. S. 224 ff.

Ourique, Jacques, O valle do Rio Branco. Manaos 1906.

Outes, Felix F., La cerámica Chiriguana. Revista del Museo de La Plata, Bd. XVI. Buenos Aires 1909.

Payer, Richard, Reisen im Yanapery-Gebiete. Petermanns Mitteilungen. 52. Band, S. 217 ff. Gotha 1906.

Penard, F. P. en A. P., De Menschetende Aanbidders der Zonneslang. Paramaribo 1907.

Preuß, K. Th., Religion und Mythologie der Uitóto. Göttingen 1921.

Quandt, C., Nachricht von Suriname und seinen Einwohnern usw. Görlitz 1807.

Reinburg, P., Contribution à l'étude des boissons toxiques des Indiens du Nord-Ouest de l'Amazone. Journal de la Société des Américanistes de Paris, Bd. XIII, S. 25 ff., 197 ff. Paris 1921.

Reise nach Guiana und Cayenne usw. Hamburg 1799.

Relatorio da Repartição dos Negocios Estrangeiros. Rio de Janeiro 1884.

Rice, Alexander Hamilton, The Rio Negro, the Casiquiare Canal, and the Upper Orinoco, September 1919 — April 1920. The Geographical Journal, Bd. LVIII, No. 5, S. 321—344. London 1921.

Rivet, P., Les Indiens Jibaros. L'Anthropologie, Bd. XVIII und XIX. Paris 1908.

de Rochefort, Historische Beschreibung der Antillen-Inseln usw. Deutsche Ausgabe. Frankfurt 1668.

Roth, Walter E., „Cratch-Cradle“ in British Guiana. Revue des études ethnographiques et sociologiques. Paris Avril/Mai 1908.

— Some technological notes from the Pomeroon District, British Guiana. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London 1910.

— An inquiry into the Animism and Folk-lore of the Guiana Indians. 30. Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington 1915.

Sapper, Karl, Mittelamerikanische Reisen und Studien aus den Jahren 1888—1900. Braunschweig 1902.

Schmidt, Max, Ableitung südamerikanischer Geflechtsmuster aus der Technik des Flechtens. Zeitschrift für Ethnologie, Jahrg. 36. Berlin 1904.

— Indianerstudien in Zentral-Brasilien. Berlin 1905.

Schomburgk, Rob. Herm., Reisen in Guiana und am Orinoko während der Jahre 1835 bis 1839. Nach seinen Berichten und Mittheilungen an die Geographische Gesellschaft in London herausgegeben von O. A. Schomburgk. Leipzig 1841.

— Geographisch-statistische Beschreibung von Britisch-Guiana. Aus dem Englischen von O. A. Schomburgk. Magdeburg 1841.

Schomburgk, Richard, Reisen in Britisch-Guiana in den Jahren 1840—1844. 3 Bde. Leipzig 1848.

Sievers, Wilhelm, Bemerkungen zur Karte der Venezolanisch-Brasilianischen Grenze. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 1887.
Spruce, Richard, Notes of a Botanist on the Amazon and Andes 1849—1864. Ed. by Alfred Russell Wallace. 2 Bde. London 1908.
v. d. Steinen, Karl, Durch Central-Brasilien. Leipzig 1886.
— Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Berlin 1894.
Surville, Luis de, Mapa coro-grafico de la Nueva Andalucia provincias de Cumaná, y Guayana, vertientes del Orinoco etc. 1778. P. Antonio Caulín, Historia de la Nueva Andalucia. Madrid 1779.
Tanner, Des Keutuckier's John Tanner Denkwürdigkeiten über seinen dreißigjährigen Aufenthalt unter den Indianern Nord-Amerika's. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Andree. Leipzig 1840.
Tavera-Acosta, B., En el Sur. (Dialectos indígenas de Venezuela.) Ciudad-Bolivar 1907.
— Anales de Guayana. Bd. I. Ciudad-Bolivar 1913.
Wied, Maximilian Prinz zu, Reise in das innere Nordamerika 1832—34. Coblenz 1839—41.

ANHANG

MUSIK UND MUSIKINSTRUMENTE

MUSIK DER MAKUSCHÍ, TAULIPÁNG UND YEKUANÁ

Von Erich M. v. Hornbostel

(Aus dem Phonogramm-Archiv im Psychologischen Institut der Universität Berlin)

Von den Musikinstrumenten[1] und Phonogrammen[2], die Herr Professor Koch-Grünberg von seiner Reise in Nordbrasilien und Venezuela 1911 bis 1913 mitgebracht hat, werden hier diejenigen besprochen, die von den Makuschí und Taulipáng im Norden des Rio Uraricuéra und den Yekuaná im Quellgebiet des Rio Ventuarí stammen. Alle drei Stämme gehören zur Sprachgruppe der Karaiben. Die Yekuaná heben sich somatisch und kulturell[3] — wie sich zeigen wird, auch musikalisch — von den andern Stämmen ab. Dennoch erschien es nicht zweckmäßig, sie hier gesondert zu behandeln. Die Herkunft der Instrumente und Gesänge wird aber, wo sie irgendwie von Belang ist, jedesmal angegeben[4]. Einige Instrumente gehören den aruaksprechenden Wapischána, die mit den Makuschí in engster Kulturgemeinschaft leben und auch manche Tanzchöre mit ihnen gemeinsam gesungen haben, eines den Yauaperý (Uamirí) an der Mündung des gleichnamigen Flusses, zwei den sprachlich isolierten, primitiven Schirianá im oberen Flußgebiet des Rio Uraricuéra; eine Variante eines Yekuaná-Liedes ist einem andern nahe verwandten Stamm, den Kunuaná (Kununyangumú) am R. Cunucunúma, eigen.

I. Instrumente

A. IDIOPHONE

1. Reihenrasseln aus einzeln aufgefädelten, an einem Band dicht nebeneinander aufgehängten Fruchtschalen (T. *kẹwẹl*, Y. *wazáha*[5], aus Samenkapseln von Thevetia nereifolia Juss., Taf. 65, 4 und 4a) sind in Südamerika

[1] Jetzt im Berliner Museum für Völkerkunde, dessen Verwaltung ich für ihr Entgegenkommen dankbar bin, sowie Herrn Professor Koch-Grünberg für die Überlassung seiner Notizen und stete Hilfsbereitschaft.

[2] Jetzt im Berliner Phonogramm-Archiv.

[3] Zeitschrift für Ethnologie (Z. f. E.) **45**, 448, 1913.

[4] Abgekürzt als M(akuschí), W(apischána), T(aulipáng), Y(ekuaná).

[5] Die hohe Bedeutung der Namen für die Instrumentenkunde, Kulturgeschichte und Sprachwissenschaft fordert ihre Anführung auch an dieser Stelle. Das Verdienst, ihren Wert zuerst erkannt und genützt zu haben, gebührt Curt Sachs.

sehr verbreitet[1]. Seltener werden Tierklauen ebenso behandelt: die Makuschí binden ihre Hirschklauenrassel (Taf. 65, 5, 5a, 5b) in der Mitte des zum *murū'á*-Tanz gehörenden Stampfrohres (s. u. 4) an, die Chacostämme an einen langen Stab, der ebenfalls einem bestimmten Tanz dient[2].

2. Die gemein-indianischen Gefäßrasseln (M. T. *maraká*, Y. *maráka*)[3] bestehen hier aus einem größeren oder kleineren Kürbis, der von einem oben mit Federn geschmückten Stab durchbohrt ist (Taf. 65, 6). Bei einem kleinen Exemplar der Taulipáng ist in die Kalebassenwand ein 8förmiges Loch geschnitten. Die Kürbisrassel wird bei den Yekuaná vom Zauberarzt, bei den östlichen Stämmen zum Tanz verwendet.

3. Eine Röhrenrassel mit schwarz-weiß gemusterter Überflechtung erwarb Koch-Grünberg von den Yauaperý, für Südamerika wohl der erste Beleg dieses überhaupt sehr seltenen Typs. Ich kenne ihn sonst nur von den mexikanischen Huichol als Kultinstrument[4], und von den westafrikanischen Pangwe als Kinderspielzeug[5], eine Depravation, die für hohes Alter spricht.

4. Die auch bei Rio Negro-Stämmen[6] gebräuchlichen Stampfrohre (M. *walungá*[7], Taf. 65, 5) sind zweifellos aus Südostasien nach Südamerika gelangt. Das geht aus ihrer Verbreitung (Malâka, Melanesien, Polynesien, Ostafrika) klar hervor. Das Instrument des Makuschí-Vortänzers beim *murū'á*

---

[1] Erland Nordenskiöld, Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco, Göteborg 1918 (zitiert als N. I) 181 ff. Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, I. 295, Abb. 173.

[2] N. I. 181 und Abb. 49.

[3] Canella maraká, vgl. Span. matraca.

[4] Preuß, Z. f. E. 40, 1908, 593 f.

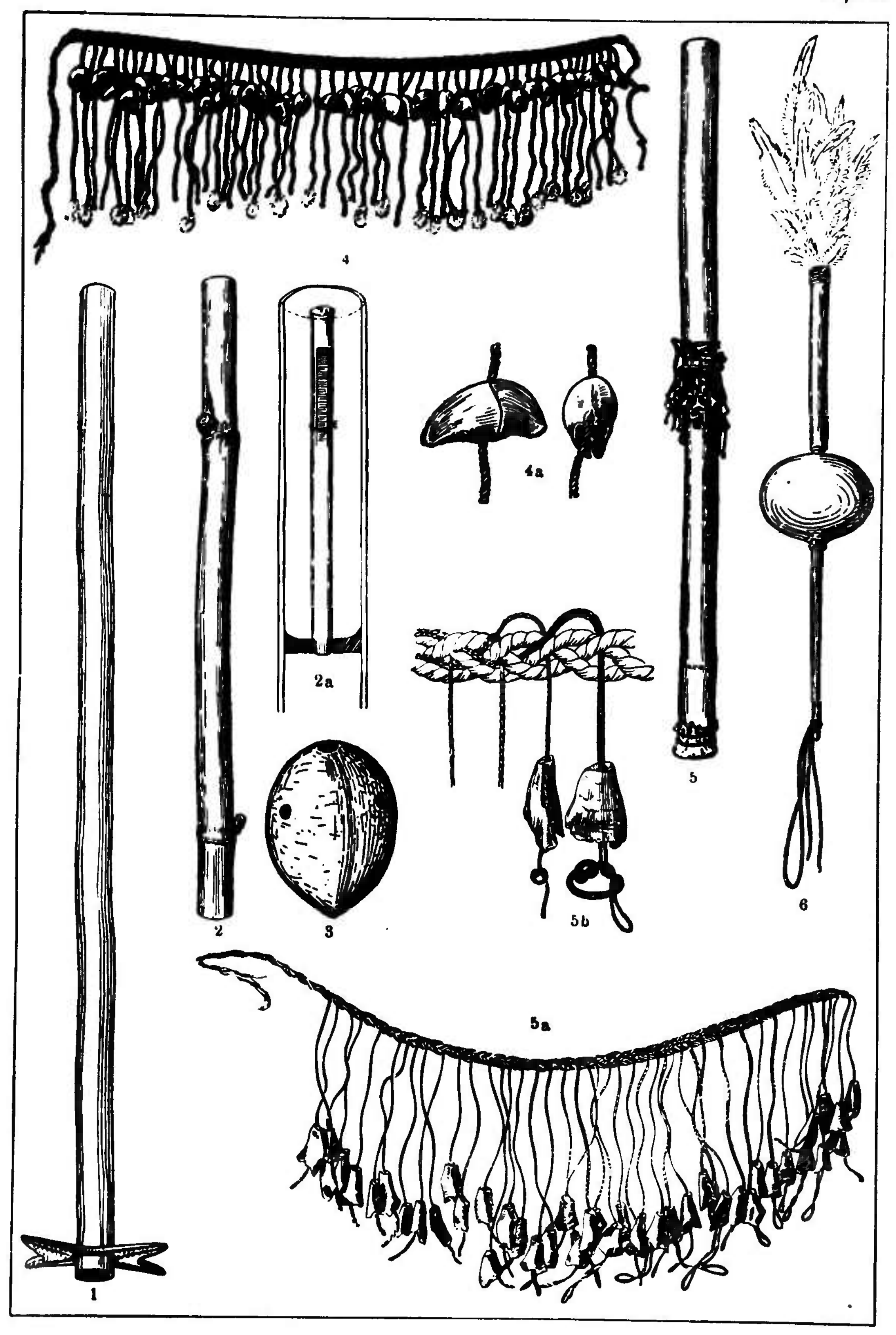
[5] Teßmann, Baeßler-Archiv, II, 1912, 265.

[6] Und den Krischaná am Rio Yauaperý. J. Barboza Rodrigues, Pacificação dos Crichanás. Rio de Janeiro 1885, S. 162.

[7] E. F. Im Thurn, Among the Indians of Guiana, London 1883, 309, 322 Fig. 32.

Erklärung der Tafel 65

1 Röhrentrompete mit Schmuckplatte, beim Parischerátanz geblasen, Taulipáng (1/7 n. Gr.). 2 Bambusklarinette, Yekuaná-Ihuruána (1/12 n. Gr.); 2a Inneres dieser Klarinette mit „Mundstück" und Zunge mit verschiebbarer Fadenschlinge (1/5 n. Gr.). 3 Signalflöte aus einer Baumnuß, Schirianá (1/2 n. Gr.). 4 und 4a Rasselband mit Samenkapseln der Thevetia nereifolia, Taulipáng, Makuschí (1/6 n. Gr.). 5 Stampfrohr aus Bambus, mit Rasselband (Hirschklauen) umwunden und am unteren Ende mit Rohhaut überspannt, Makuschí (1/12 n. Gr.); 5a Rasselband mit Hirschklauen (1/6 n. Gr.); 5b Einzelheit von 5a (1/3 n. Gr.). 6 Kürbisrassel mit Flaumfederschmuck, Taulipáng, Makuschí (1/4 n. Gr.).


4
2a
4a
5
6
5b
1
2
3
5a

1 2 3 4 5 6 7 8 9

(Notenbsp. 16, 25) ist am unteren Ende mit Haut überspannt, genau wie das der ostafrikanischen Wapare und Wakamba[1]

B. MEMBRANOPHONE

5. Sämtliche Stämme dieses Gebiets kennen nur die Doppelfelltrommel (Abb. 16, S. 407), die ihnen, wie schon die Namen (*zamburá* u. ä.) ausweisen, aus Europa, vielleicht schon durch die spanischen Eroberer, zugetragen worden ist. Die der Yekuaná ist erheblich größer als die der Oststämme. Der Stamm der *Mauritia flexuosa*, dessen Inneres man durch Wasser verrotten läßt, wird ausgehöhlt und mit Hirsch-, seltener Affenhaut bespannt. Der Gebrauch nur eines Schlägels würde, wenn nicht präkolumbisch, für gleichzeitigen Import der Klarinette (s. u. 16) sprechen.

C. AEROPHONE[2]

6. In einem Sagenkreis der Taulipáng, der nahe Parallelen bei den Tupi-Guarani, aber auch in Mittel- und Nordamerika hat[3] und daher wohl zu den ältesten des Kontinents gehört, wird *Piaį'mä*, der „große Zauberer", der Vertreter der Finsternis, mit einer Schneckentrompete (T. *uáyi-kulu*[4]) erschlagen; dreimaliges *tu-tú-tu* verkündet des Heimkehrenden Sieg[5], während vordem die Opfer des menschenfressenden *Piaį mä* vom „Vater der Kröte" durch den Gesang *tuéd-tuéd-tuéd* gefeiert wurden[6]. Die Schneckentrompete ist also hier, wie allüberall, apotropäisches, Tod und Sieg[7] verkündendes

[1] Naturhistorisches Museum Wien, 58983/4, coll. Kolb und Sänberlich; 68013/5.

[2] Es verdient angemerkt zu werden, daß der Musikbogen in diesem ganzen Gebiet, in das er von Surinam aus leicht hätte gelangen können, fehlt. Für den gestrichenen (!) Bogen des Südens (Chaco, Tehueltschen, Araukaner) ist daher Abstammung vom afrikanischen (stets geschlagenen oder gezupften) Bogen unwahrscheinlich. N. I. 176. R. Lehmann-Nitsche, Anthropos, 3, 916ff. 1908. H. Balfour, The Natural History of the Musical Bow, Oxford 1899.

[3] Dieses Werk, Band 2 (zitiert als II), 308.

[4] *uáyi* = (jedes) Signalinstrument; *kulúg* = große Meerschnecke.

[5] II. 80.

[6] II. 226.

[7] Die Muscheltrompete der indischen Sage heißt ananta viğaya, ungeheurer Sieg.

Erklärung der Tafel 66

1—3 Gedackte Querflöten aus Rohr (1/6 n. Gr.). 1 Makuschí, Wapischána. 2 Yekuaná. 3 Schirianá. 4 Spaltflöte aus Storchknochen, Makuschí (1/4 n. Gr.). 5 Grifflochflöte aus Hirschknochen, Yekuaná (1/5 n. Gr.). 6 Grifflochflöte aus Jaguarknochen mit Baumwollquasten und Schlinge, Taulipáng (1/4 n. Gr.). 7—9 Gedackte Spaltflöten aus Rohr mit Brandmustern, Yekuaná (1/8 n. Gr.).

Signalinstrument. Koch-Grünberg sah eines bei den Yekuaná *(fʰanákoa)*[1], die es, wie die „Zivilisierten" auf dem Orinoco, von denen sie es vermutlich haben, auf der Bootfahrt benützen. Es ist wahrscheinlich eine *Strombus*-Art, wie sie schon die vorkolumbischen Peruaner bliesen[2], aber mit seitenständigem Blasloch, während Amerika vor den Eroberungszügen nur Trompeten mit endständigem Blasloch kannte[3]. Die Umbildung erfolgte wohl in Analogie zu den Rinderhörnern (Y. *fʰăka-dẹdẹ́dẹ*) mit seitlichem Blasloch, deren Namen schon ihre fremde Herkunft verrät (span. *vaca*, der zweite Teil rein lautmalend), und die ebenfalls nur Signalzwecken dienen.

7. Bei ihrem Haupttanz, dem *parischerá*, blasen die Makuschí, Wapischána und Taulipáng 93—108 cm lange Röhrentrompeten aus *Cecropia*-Holz (M. *kamădinyé*, T. *kamăyẹ́n*, W *túlẹ*), über deren unteres Ende eine „Schmuckplatte" geschoben ist (Taf. 65, 1 und Abb. 11. S. 156). Diese aus dünnen Brettchen geschnittenen und bemalten Platten stellen den Halbmond (W.) oder die Mondsichel dar (T.), oder Wassertiere: Fische (M. W.) oder Schildkröten (W.), die z. T. menschliche Züge aufweisen (W.); ein Stück trägt an Stelle der Platte eine menschliche Figur in Rundplastik (T.) (Taf. 37, 2). Solche bei andern Instrumenten weitverbreitete Ausbildung zum mythologischen Tanzgerät — man denke z. B. an die Rasseln der Nordwestamerikaner oder an die mittelamerikanischen Tonpfeifchen — war m. W. bei Röhrentrompeten bisher nicht bekannt. Um so bemerkenswerter ist die Übereinstimmung mit einer Röhrentrompete, die durch ein mit weißen Federn beklebtes Gerippe von gebogenen Ruten als Fisch (!) maskiert ist, dessen Rachen der geheimnisvolle Ton entströmt; Dr. Thurnwald fand es in Kumbrágumba am unteren Sepik (Neu-Guinea)[4]. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir die *parischerá*-Trompeten dem Kulturkreis zuschreiben, dem auch die Maskentänze und die Mondmythologie eigentümlich sind, der mutterrechtlichen „Zweiklassenkultur"[5], die von Ozeanien her in Südamerika eingedrungen ist[6].

8. Beim Kolibritanz *tukúi*, der stets mit dem *parischerá* verbunden ist,

---

[1] I. 319.

[2] Ch. W. Mead, Amer. Museum Journ. III, Suppl. 1903, 24f.

[3] E. Nordenskiöld, The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings (zitiert als N. II.), Göteborg 1920.

[4] Nach einer noch unveröffentlichten Photographie.

[5] P. Wilh. Schmidt, Z. f. E. 45 (1913), 1014ff.

[6] Man vergleiche auch die mondförmigen Tanzbretter der Salomonier bei R. Thurnwald, Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel, I., Taf. XII, Taf. III, 94 (Kröte, Mondtier und Todessymbol), die „Tanzfiguren" der Nordwestbrasilianer (Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern II. 163ff.), die Fischfiguren aus Baumrinde der Ipuriná (Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, Berlin 1891).

entlocken die Männer ab und zu einer gedackten Pfeife aus einem kurzen Rohrabschnitt gellende Töne. Nur dieses Rudiment einer Panflöte kommt hier vor, sie selbst nicht[1]

9. Der Gebrauch eines Hirschschädels als Gefäßpfeife, den die Taulipáng (*koáni*) ebenso üben wie die Stämme vom Rio Negro[2], Rio Yapurá, Rio Içá und im Gran Chaco[3], stammt aus der andinen Hochkultur[4].

Bei den Schirianá des oberen Uraricuéra hat sich als Signalinstrument ein Prototyp der Gefäßflöte erhalten: die nußförmige Schale einer Baumfrucht, mit zwei in gleicher Höhe gebohrten Grifflöchern. Dieser für Südamerika seltene[5] Beleg der aus Melanesien und Afrika[6] wohlbekannten Form ist kulturhistorisch um so bedeutsamer, als sie nicht nur in Zentral- und Ostasien[7] — dem Ursprungsland der ganzen Sippe —, sondern auch im Inkareich[8] den späteren Nachbildungen in Ton anscheinend vollständig hat weichen müssen. Wir ersehen daraus, wie weit wir die transpazifischen Beziehungen der Alten und Neuen Welt zurückdatieren müssen.

10. Altamerikanisches Kulturgut sind die Grifflochflöten aus Röhrenknochen, hier meist vom Hirsch (M. *uatotó*, W. *uaítoto*, T. *wotóyepę*, Y. *kawári-yę̈'hę̣* = Hirsch-Knochen), seltener vom Jaguar (M. *žinalę*), die ausnahmslos eine kleine Einkerbung an der Blasöffnung und drei Grifflöcher aufweisen (Taf. 66, 5 und 6). Das untere Ende ist gewöhnlich dreilappig, in einem Fall (T., Jaguar) rechteckig aufgeschlitzt; durch seine bis auf ein kleines Loch mit Wachs verschlossene Blasöffnung bildet dieses Exemplar (Taf. 66, 6) einen Übergang zur folgenden Gruppe. (Ein anderes [T. Hirsch] hängt an dem oben erwähnten Rasselschmuck aus Fruchtschalen.)

11. Wird das Anblasen durch einen Kanal erleichtert, der den Luftstrom gegen eine Schneide lenkt, so entsteht die Spaltflöte. Das Prinzip ist, wie schon die zentralamerikanischen Funde aus Ton ausweisen, prä-

---

[1] J. Chaffanjon, L'Orénoque et le Caura, Paris 1889, 268, gibt freilich Panflöten bei den „Makiritáre" (Kunuaná) an.

[2] Koch-Grünberg a. a. O. I. 302 ff.

[3] N. I. 187.

[4] Mead a. a. O. pl. III, 6 (Nachbildung aus Ton).

[5] von den Steinen (²82) fand ein ebensolches Pfeifchen (Palmnuß, 2 Grifflöcher) am Xingú.

[6] B. Struck, Koloniale Rundschau 1922, 56 ff., 190 ff.

[7] R. Karutz, Unter Kirgisen und Turkmenen, Leipzig 1911, 207 ff.

[8] Ch. W. Mead a. a. O., pl. III. 4. Eine späte Abart ist auch die flache, runde Gefäßflöte aus Holz, die, auf Gran Chaco und Matto Grosso beschränkt, nach Nordenskiöld (I. 188) dem andinen Kulturkreis entstammt.

kolumbisch. Auch auf die Knochenflöten ist es, von Kalifornien bis zum Gran Chaco, wohl schon sehr früh angewendet worden, vielfach in einer Form, die auf indonesische Vorbilder hinweist. Dagegen lassen bei den Knochen-Spaltflöten der Guayanastämme der versenkte Harzkern, die dem obern Ende benachbarte Kernspalte und besonders das schräg zur Achse durchschnittene (M., Passarão- [Storch-] Knochen) oder gar zu einem hier sinnlosen Schnabel verjüngte Oberende an die europäische Plock- oder Schnabelflöte denken. Das untere Ende hat dagegen die charakteristischen Aufschlitzungen bewahrt. Die Zahl der Grifflöcher ist, wie bei der Spaltflöte meist, auf fünf oder sechs (Taf. 66, 4) gestiegen.

12. Ursprünglicher ist die gedackte Spaltflöte der Yekuaná (Y. *fhídyu*, Dekuána *hítu*), insofern das Prinzip der Kernspalte vom Rohr her auf den Knochen erst übertragen ist: sie wird aus dem glatten und knotenfreien Rohr jener *Arundinaria* verfertigt, die als Einlage der Blasrohre (*kuráta*, so wird auch die Flöte genannt) eine kostbare Handelsware der Yekuaná bildet. Den versenkten Harzkern, den dreieckigen Aufschnitt ganz oben und die fünf Grifflöcher vorne hat sie mit der Knochen-Spaltflöte gemein. Dem obersten Griffloch gesellt sich aber ein gleichständiges auf der Rückseite, das vom Daumen der Rechten gedeckt wird, während beide Zeige- und Mittelfinger die vorderen bedienen. Das unterste Griffloch bleibt offen, der Ton würde sonst plötzlich um fast eine Oktave in die Tiefe springen, denn das Rohr ist unten (durch ein Nodium) verschlossen und trägt noch ein angeschnitztes Plättchen, eine Eigentümlichkeit, die diesen Typ vor allen Verwandten auszeichnet. Ein in die Kerbe des Fortsatzes geschlungener Faden verbindet häufig ein dünneres und ein dickeres Exemplar oder auch eine Rohrspaltflöte mit einer (spaltlosen) Knochenflöte zu einem Paar. Solche Paarung (vgl. u. 14) sowie die in Brandzeichnung eingeritzten Vögel, Kröten und Vierfüßler (Affen? Taf. 66, 7, 8, 9) weisen auf die tiefere Bedeutung auch dieser Instrumente.

13. Alle Stämme besitzen eine gedackte Querflöte (M. *kaįkalá*, T. *kaįkęlá*, W. *kaįkidla*; Y. *žu(u)ó* oder *žu'ó* aus dem Rohr *hędūdáua*) mit drei Grifflöchern. Ist der Verschluß auch des unteren Endes (der nur einem Yekuaná-Exemplar fehlt) schon merkwürdig genug, so ist doch die Anordnung der Grifflöcher noch sonderbarer: nur zwei stehen nahe dem untern Ende, das dritte oberhalb des — an der Größe kenntlichen — Blasloches (Taf. 66, 1 und 2)[1]. Die einzige bekannte Parallele zu dieser beiderseits ge-

[1] Eine gedackte Querflöte der Schirianá, die diese primitiven Waldleute wahrscheinlich nicht selbst verfertigt, sondern von den Yekuaná oder den diesen akkulturierten Máku am Rio Auarí bekommen haben, hat dagegen drei Grifflöcher nahe dem unteren Ende (Taf. 66, 3).

schlossenen Querflöte mit bilateraler Grifflochordnung ist aber das *Ch'ih* der Chinesen, das, in graue Vorzeit zurückreichend, zuletzt von dem gelehrten Prinzen Tsai Yü in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts in einem vielleicht aus der Chungzeit stammenden Bronze-Exemplar bei einem Antiquar gesehen wurde[1].

14. Im Ihuruána[2]-Dorf Mauakúnya wurde während eines nächtlichen Tanzfestes zur Weihe eines Neubaus[3] in einer dem Festhaus benachbarten Hütte ein Paar großer Bambusklarinetten (Y. *tękę'yá*) geblasen. 28 cm vom einen Ende sind die 119 und 117 cm langen Röhren (*uána*[4]) durch eine Harzwand geteilt, in deren durchbohrte Mitte das „Mundstück" (*suruidyę*) luftdicht — wo nötig hilft eine Umwicklung mit Baumwollfaden — eingefügt wird: ein oben durch den natürlichen Knoten verschlossenes, unten leicht zugespitztes grünes Schilfrohr, in dessen Wand die etwas dünngeschabte, aufschlagende Zunge eingeschnitten ist. Eine übergestreifte Fadenschlinge wirkt wie die „Stimmkrücke" an den Zungenpfeifen unserer Orgel: mit ihrer Stellung ändert sich der freischwingende Teil der Zunge und damit die Tonhöhe (Taf. 65, 2 und 2a).

Genau dasselbe Instrument (*turé*) gebrauchen bei Festen und zum Signalisieren herannahender Feinde die Mūra, Reste einer tiefstehenden Urbevölkerung am untern Madeira und Purús[5], zu friedlicher Abendunterhaltung die Jünglinge der Warraú, eines sprachlich ebenfalls isolierten Stammes im Orinocodelta[6], endlich (W. *tah-rah* = Ibis oxycercus) die Atorái und Wapischána zwischen Rio Branco und Corentyn[7].

Die Größe dieser Schalmeien, ihre Paarung und das versteckte Blasen außerhalb des Festhauses bei den Ihuruána, für deren Weiber sie heute freilich nicht mehr tabu sind, legt die Vermutung nahe, sie seien an die Stelle von Yurupary-Instrumenten getreten, jenen dämonischen Spaltflöten- und Trompeten-Paaren der Nordwest-Brasilianer[8], deren Anblick den Weibern

---

[1] A. C. Moule, Journ. R. Soc., North China Branch 39 (1908), 76.

[2] Unterstamm der Yekuaná, nur durch den Dialekt etwas unterschieden.

[3] I. 306ff.; III. 325ff., 370.

[4] = Rohr, Fremdwort aus dem Aruakischen; vgl. die gleichnamigen Stampfrohre der Aruak- und aruak-akkulturierten Stämme des oberen Rio Negro, Rio Uaupés und Rio Içána, Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, I. 79; Mitt. Anthrop. Ges. Wien 41 (1911), S. A. S. 80.

[5] C. Fr. Ph. von Martius, Reise in Brasilien, München 1831, III. 1073.

[6] R. Schomburgk, Reisen in Britisch-Guiana, Leipzig 1847/48, I. 152.

[7] K. F. Appun, Ausland 1871, 523. Seine Beschreibung stimmt mit der Schomburgks größtenteils wörtlich überein.

[8] Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, an vielen Stellen.

Tod bringt. Ihnen entsprechen bei den aruakischen Ipuriná am R. Purús die *kamutší*-Trompeten aus Rindenspiralen und „Flöten aus Tabocarohr (*koitší*) mit eingefügtem Stift, der als Pfeifenzunge dient“[1].

Bei anderen Stämmen wird das Klarinettenmundstück in Kürbisse eingefügt, so bei den Bororó (*poarí*)[2], den Moscho[3] und Mbayá[4], oder in Kuhhörner, so bei den Mbayá[5] und im Gran Chaco bei den Choróti, Ashluslay und Chané[5].

Die Verbreitung der Klarinette in Südamerika und die Spärlichkeit ihres Auftretens läßt erkennen, daß sie in postkolumbischer Zeit aus dem Nordosten gekommen und nach Süden gewandert ist. Woher sie kam, darüber lassen die südamerikanischen Formen kaum einen Zweifel. Überdies ist sie den afrikanischen Negern vollkommen fremd.

Die einfache Aufschlagzunge ist älter als die Gegenschlagzunge: in Ägypten treten Klarinetten bereits im alten Reich (4. Dynastie, vor 3000 v. Chr.), Oboen erst im neuen (nach 1500) auf[6], beide Schalmeienarten von vornherein gedoppelt. Die primitive Klarinette mit stammeigenem, aus dem Rohr herausgeschnittenem Blatt hat sich in der ganzen Einflußsphäre vorderasiatischer Kultur bis heute erhalten: in den Mittelmeerländern, Osteuropa, Vorderindien, Borneo[7]; in Hinterindien fehlt sie bis auf wenige verschleppte Stücke[8], in Ozeanien ebenso. Als untrügliches Zeichen gemeinsamer Herkunft der ganzen Klasse findet sich meist auch die über die Zunge gestreifte Fadenschlinge. Die Windkammer, die bei dem Ihuruána-Typus durch den oberen Teil des Rohres gebildet wird, kennen wir von den südslawischen Doppelklarinetten als aufgesetzten Holzbecher, von der baskischen Alboqea und dem walisischen Pib-corn aus Horn, von den indischen Formen und denen des griechischen Archipels aus Kürbis. Diese Typen sind nichts anderes als Nebenformen der Sackpfeife, deren Namen sie auch oft führen

---

[1] P. Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Berlin 1891, 70.

[2] K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens[2], Berlin 1897, 383f. „Mit Büschelchen vom Haar der Verstorbenen behangen, waren die Poaris nur schwer von den Bororó zu erlangen.“

[3] P. Fr. X. Eder (1791): „cucurbitas rotundas inserta fistula inflant.“ Zit. nach N. II 129.

[4] Sánchez Labrador (1770): „bocina, que un cuerno de vaca, ó un calabazo largo, agujereado, y por boquilla un cañuto de caña con su lengueta, al modo de las trompetillas que hacen los muchachos.“ Zit. nach N. I. 183.

[5] N. I. 183.

[6] C. Sachs, Die Musikinstrumente des alten Ägyptens, Berlin 1921.

[7] R. Shelford, Journ. R. As. Soc., Straits Branch, June 1904, 35f.

[8] C. Sachs, Die Musikinstrumente Birmas und Assams, Sitzungsber. Akad. München 1917, 38.

(*al boq, duda*). So bezeichnet auch im Altspanischen *cornamuda* ein Krummhorn, eine hakenförmige Schalmei mit Windkapsel, deren doppeltem Rohrblatt eine Klarinettenzunge vorausgegangen sein dürfte, zumal auch die zylindrische Bohrung das Krummhorn von der Oboenklasse abrückt. Dasselbe darf man — wie für alle Sackpfeifen — für die französische Sackpfeife, die *cornemuse*, vermuten, die im Mittelalter zusammen mit dem *tabour*, der kleinen Trommel, auch militärisch verwendet wird, so wie sie 1449 mit Pauken vereint in Nürnberg dem Fußvolk aufspielt[1] und zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts in England *horn-pipe* (= *pibcorn*) und „*timburine*“ (= *tabor*) zusammengehören[2]. So werden wir zu dem Schluß geführt, die Klarinette müsse zusammen mit der kleinen Trommel den Einzug der spanischen Eroberer in Südamerika begleitet haben[3]. Von ihrer frühen Entwicklungsgeschichte in Europa ist noch vieles dunkel: grifflochlose Formen sind unbekannt; nur das Nachtwächterhorn und sein letzter Abkömmling, die Autohuppe, bezeugen noch, daß die Aufschlagzunge einst einen weiten Formenkreis beherrscht hat. So können die Überlebsel in der Neuen Welt noch einiges Licht werfen auf die Kultur unserer eigenen Altvordern.

[1] C. Sachs, Handbuch der Musikinstrumentenkunde, Leipzig 1920, 347.

[2] Ben Jonson, „Sad Shephers“, cit. nach H. Balfour, Journ. Anthropol. Inst. **20** (1890), 143.

[3] Sollten sich die indianischen Klarinettennamen als Fremdwörter erweisen, so darf man von ihnen weitere Aufklärung erwarten. Als Nichtlinguist möchte ich mit allem Vorbehalt auf einige Parallelen hinweisen, die mir aufgefallen sind: Y. *tękę'yá* — ar. *zûggara* (Sackpfeife); Y. *suruídye* — slaw. *svirjel* (Schalmei oder Spaltflöte, unser *schwegel*); Murá *turé* ist wohl rein lautmalend und universell für verschiedene Blasinstrumente zu belegen, vgl. W. *túlę* (Tuba), Parentintin *toré* (Okarina), hind. *tourri* (Sackpfeife), skr. *tûrî* (Trompete), neumeckl. *turu* (Muschelhorn) usw. Dagegen: Karajá *a(n)djuloná* (jedes Blasinstrument) — ar. *al-zurnâ* (Schalmei). Ipuriná *koitši* hängt wohl mit Aruak *kőai̯, kűe* (Dämon) zusammen.



Abb. 16. Tanztrommel mit Schlägel, Taulipáng (1/4 n. Gr.)

II. Analyse der Gesänge[1]

A. INTONATION

Im unbegleiteten Gesang ist die Intonation allüberall, auch bei Europäern, sehr schwankend. Das liegt nicht etwa bloß an der mangelnden Schulung des Natursängers. In der reinen, einstimmigen Melodik kommt es auf genau bestimmte Intervallgrößen nicht an, die Intervalle können innerhalb sehr weiter Grenzen variieren, ohne daß sich für das Bewußtsein des Sängers und Hörers das Wesen der Melodie, ihre Gestalt, ändert. Dies trifft selbst dort zu, wo festabgestimmte Instrumente und mit ihnen ein bestimmtes Tonsystem in allgemeinem Gebrauch sind. Um so mehr, wo sie zurücktreten oder ganz fehlen. Sobald aber mehrere zusammensingen, festigt sich auch die Intonation: auch bei Natursängern ist das Unisono selten unrein, höchstens am Anfang eines Gesangs, ehe sich noch die Einzelnen aneinander angepaßt haben. So sind auch in den gemischten Chören der Makuschí die Oktaven zwischen Männer- und Frauenstimmen erstaunlich rein (6). An den Grenzen des Stimmumfangs macht sich freilich physiologische Gebundenheit geltend: der höchste Ton gerät dann wirklich „zu tief" (2; 25). Oft aber hat die Höhe, wie die Stärke, nur die Funktion der Betonung, und die Schwankungen des höchsten — in absteigender Melodik zugleich ersten — Motivtons, die bis zu einem Halbton betragen können, erklären sich hieraus (1). Die tonal und dynamisch abfallende Bewegung ist die natürliche Ursache, daß der tiefste, schwächste, musikalisch unbedeutende und daher oft fast nur gesprochene, kurz in jeder Hinsicht „unbetonte" letzte Motivton leicht vertieft wird (1; 9; 22). Ist er zugleich der Hauptton, so mag man spüren, daß man übers Ziel hinausgeschossen ist; eine nachträgliche Korrektur führt dann zu Bildungen, die sich unserem Leittonschritt konvergent annähern (22). Wie lebendig das Bewußtsein der Quartenbeziehung ist, zeigt sich in einem Fall (35), wo Anfangs- und Endton des Motivs parallelen Intonationsschwankungen unterliegen. Allmähliches Sinken der Tonhöhe kommt, wenn auch selten, vor (36; 28 I); das bei Nordamerikanern sehr verbreitete Steigen im Verlauf eines Gesangs habe ich hier nie bemerkt.

Für die Melodiestruktur belangreiche Wendungen verraten sich durch klare Intonation. Hierher gehören die pralltrillerartigen Ausweichungen von einem Hauptton nach der kleinen Unterterz (13; 17) oder nach der Quarte,

---

[1] Dieser Abschnitt gibt, so gedrängt als möglich, die unmittelbaren Ergebnisse der Bearbeitung der Phonogramme, also die Grundlage der folgenden Charakteristiken. Der musikwissenschaftlich weniger Interessierte wird, was er sucht, erst dort finden.

wobei im Abstieg das Intervall noch durch einen Zwischenton von weniger bestimmter Höhe überbrückt wird (16; 28 III). Ferner das überaus häufige und sehr charakteristische Abgleiten von der Tonika auf die Untersekunde (9; 13; 14; 15), Unterquarte (12; 24; 9?) oder Unterquinte (11).

B. TONALE STRUKTUR („LEITERN")

Die Erwägungen über die Faktoren, welche die Intonation bestimmen, waren entscheidend für die Schreibweise der Melodien: für die Melodiegestalt unwesentliche Schwankungen blieben unbezeichnet, um das Notenbild nicht zu verwirren. Nur bedeutsamere Erhöhungen und Vertiefungen sind durch + und — über dem System kenntlich gemacht. Bei der ursprünglichen, vollständigen Transkription der Phonogramme, von denen hier nur charakteristische Ausschnitte gegeben werden, wurden aber alle Intonationsschwankungen sorgfältig angemerkt, geben sie doch oft wichtige Fingerzeige für die Beurteilung der tonalen Struktur. Diese ruht einerseits auf der Quarten- und Quintenbeziehung, andererseits auf dem Übergang von einer Stufe zu einer tonal gegensätzlichen Nachbarstufe, also dem, was man in einem weiten Sinne des Worts „Sekundschritt" nennen kann. Im allgemeinen besteht die Neigung, diesen Schritt sehr groß zu nehmen, als „übermäßige Sekunde". (Als solche sind offenbar alle Intervalle aufzufassen, die unserm europäisch erzogenen Ohr als kleine Terzen erscheinen[1].) Die Aneinanderreihung zweier übermäßiger Sekunden ergibt aber eine übermäßige Quarte (oder Quinte), während die Melodiestruktur meist eine wenigstens annähernd reine Quarte fordert. Indes, unabweislich scheint dieses Bedürfnis für den Indianer nicht. So beherrscht die Folge *b-g-e-des* den ganzen — formal freieren — zweiten Teil des Krankenkur-Gesangs der Yekuaná (37); erst im dritten — formal geschlosseneren — Teil geht das *e* in *f* über; aber auch hier ist das *f* oft vertieft, und der Tritonus *g-des* bleibt bestehen. In Y. 29 wechselt *e-d-h* regelmäßig mit *e-(d)-cis-ais*: die Ausweitung und Wiederzusammenziehung des Quartenmotivs ist hier also nicht nebensächlich, sondern hat die Funktion von Spannung-Lösung. Der Anfangsimpuls dehnt in T. 23 das Motiv *g-e-d* zu *gis-f-d*, aber nur bei seinem ersten Auftreten. Wird durch einen höheren, eng benachbarten Beiton des Ausgangstons die Quarte zum Tritonus erweitert (M. 19), so kann ein Ausgleich geschaffen

---

[1] Vgl. auch den im wesentlichen aus den Motiven [Notenbeispiel] aufgebauten Makuschi-Gesang bei R. Schomburgk, Journ. Ethnol. Soc. London, I, 272, 1848. (Abgedruckt bei C. Engel, An Introduction to the Study of National Music. London 1866. 121.)

werden durch Erhöhung des tiefsten Motivtons. Eine solche Krompromißbildung liegt offenbar in Y. 31 vor. Tonometrisch erwies sich hier das Intervall *f-e* als sehr eng (53 bis 80 Cents[1]), die Quarten *f-c* und *e-h* sind sehr groß (534 und 524 C.), aber nur anfangs getrennt: alsbald festigt sich die Grundtonhöhe *c-h*, die Quarte *e-h* verengt sich mehr und mehr (493, 469 C.; die reine wäre 498 C.), und da das *f* an das *e* gebunden ist, wird aus dem ursprünglichen Tritonus *f-h* (604 C.) eine zu große Quarte (546, 541 C.). In Fällen, wo das Motiv die Unterquinte des Anfangstones erreicht (M. 7; 10; 20), genügt diese dem Bedürfnis nach Verwandtschaft der Ecktöne und der Tritonus bleibt erhalten.

Die Größe der aneinander gereihten Einzelschritte und damit die Ausfüllung des Rahmens der Quinte oder Quarte scheint von geringem Belang: sie ändert sich nicht nur von Melodie zu Melodie, sondern auch bei derselben Weise von Mal zu Mal. So wird die Folge *c-h-a-f* (20) bei einer späteren Aufnahme desselben Liedes (20 bis) zu *c-b-as-f*; und in den Schlußteilen der beiden Krankenkurgesänge der Taulipáng, die offenbar Varianten derselben Melodie sind, singt der eine Zauberarzt *as-g-f*, der andere *a-g-f* und dann *ges-f* (27 III; 28 III). Die Schritte haben aber ganz allgemein die Tendenz, sich nach der Tiefe zu zu vergrößern. Sie folgen damit dem natürlichen Gesetz, daß Ausbreitung, Verdünnung in dieselbe Richtung geht wie Verdunkelung, Schwächung, Abfall überhaupt. Dem Halbton folgt im Abstieg der Ganzton (Paradigma: 𝔉-𝔈-𝔇[2]; Beispiele: 4; 6; 7), oder die kleine Terz (Paradigma: 𝔉-𝔈-ℭ𝔦𝔰; Beispiel: 29), oder die große Terz (𝔉-𝔈-ℭ; 8; 9 usw.). Ganzton mit folgender Kleinterz geben das typische Tetrachord 𝔊-𝔉-𝔇, das fast in keinem Gesang fehlt[3]. Der letzte, tiefste Schritt kann eine Quart (1; 12; 24; 25), ja eine Quint betragen (11; 27 III). Dieses Gesetz, das mir hier zuerst aufgefallen ist, waltet, da es nur ein Ausdruck natürlichen Verhaltens ist, nicht nur in Indianergesängen: es bestimmt jede absteigende Motivbildung, bei Wedda, Kubu, Australiern ebenso wie bei Melanesiern[4] und Bantunegern und, wenn auch durch andere Faktoren vielfach kompliziert und verdunkelt, bei Chinesen und

---

[1] 100 Cents = unserm temperierten Halbton. Vgl. A. J. Ellis, Sammelbände f. vergl. Musikw. 1, 1922; Z. f. Physik, VI, 29, 1921.

[2] Mit Frakturtypen bezeichne ich hier Stufen, im Gegensatz zu Tonhöhen.

[3] Die Schrittgrößen sind variabel. In 31 ist die Quarte annähernd nach 8 : 7 : 6 geteilt, in 28 I steht zwischen *a* und *f* ein erhöhtes *g* usw.

[4] Man vergleiche z. B. den Yekuaná-Gesang 29/30 mit Liedern aus Koromida (Bougainville, Salomonen) [Thurnwald, Forschungen auf den Salomo-Inseln, I. 1912, Anhang Nr. 14, 37].

Europäern. Es führt zu den schon erwähnten „elliptischen" Tetrachorden und über diese zu „fünfstufigen Leitern", die bei Vereinigung zweier solcher Tetrachorde („Transposition") herauskommen (17: *d-c-a* + *a-g-e*). Auf dieselbe Ursache gehen die „zerlegten Dur-Dreiklänge" und „Septimenakkorde" (5 C) zurück, wie sie in Indianerweisen, aber auch sonst in nicht harmonisch gemeinter Musik häufig genug vorkommen[1].

Mit dem Begriff „Tonleiter" läßt sich hier, wie in reiner Vokalmusik überhaupt, wenig anfangen. Die Stimme klettert nicht auf einem von Natur oder Herkommen festgefügten Gerüst herum, sie bildet die Stufen erst selbst, indem sie sich frei bewegt. Immerhin lassen sich aus dem Melos Strukturformeln gewinnen, wie etwa das Schema eines Tanzes aus Fußspuren im Sande. Nur darf man nie vergessen, daß in ihnen Wesentliches oft verwischt, Nebensächliches dagegen zu scharf gezeichnet ist. (Siehe „Strukturformeln" am Schluß der Musikbeilagen.) Die Formeln — in denen das Gewicht der Stufen durch die Zeitwerte dargestellt ist, die natürliche motivische Gliederung durch Klammern — ordnen sich in drei Gruppen: in I treten die kleinen Terzen und der Tritonus hervor, II und III sind vorwiegend „fünfstufig", II mit, III ohne Halbtöne. Die Lage des Haupttons wechselt auch bei gleicher Intervallfolge; so ergeben sich — mit *α* und *β* bezeichnete — Unterarten, die in IIa als authentisch und plagal unterschieden werden können. Auffällig ist, daß die Taulipáng-Gesänge fast ausnahmslos unter den Typus II fallen, dem auch Ic und IIIc nahestehen. Dagegen gehört nur ein einziger Yekuaná-Gesang (33) in diese Gruppe (34 ist europäisch, s. S. 417). Die Yekuaná-Melodien sind charakteristisch plagal: entweder der Schwerpunkt liegt oben (29—32), oder sie greifen doch unterhalb des Haupttons beträchtlich aus. Nahezu die Hälfte aller Melodien bleibt dagegen oberhalb des Haupttons, und nur bei einem Drittel der übrigen ist die Spannweite unterhalb der Tonika größer als oberhalb. So liegen auch in den Melodien, die Oktavenumfang erreichen (9; 16; 23; 25; 35), das reicher gegliederte Pentachord oben, das Tetrachord unten; nur bei zweien (1; 11) ist es umgekehrt. Für die absteigende, harmoniefremde Melodik bezeichnend ist das vollständige Fehlen des Halbtons unter der Tonika.

C. RHYTHMUS, TEMPO, AUFBAU

So wenig als das Melos in Leitern, ist im allgemeinen der indianische Rhythmus in ein starres Taktschema eingespannt. Eine Vorliebe für dreiteilige Gruppen ist unverkennbar, sie äußert sich auch in der reichlichen

[1] Vgl. z. B. die Wanyamwezi-Gesänge Nr. 4 und 9, Anthropos IV, 1909.

Verwendung von Triolen in gradzahligen Taktarten (2). Dennoch bewegt sich nur eine einzige Melodie (18) in strengem 3/2-Takt, und eben diese ist fremden Ursprungs verdächtig (S. 418). Sonst werden die 3/4 gern zu 4/4 erweitert (30; 31; 32; 33 am Anfang) oder zu 2/4 verkürzt (29, regelmäßig an denselben Stellen). Überhaupt ist regelmäßiger oder bunter Wechsel der Zählzeiten häufig. Einmal erscheinen sogar 9/4-Gruppen nach 3 + 2 + 4 gegliedert (6). Etwa zwei Drittel aller Makuschí-Gesänge haben gradzahlige Taktarten; bei den Taulipáng finden sich ausschließlich solche nur in einem Gesang mit ganz unindianischen weiblichen Schlüssen (22) und einem aus Europa eingeführten (26); bei den Yekuaná in dem rhythmisch überaus komplizierten *hẹdẹ́ha* (35).

Bei aller Freiheit des Taktes sind die Gesänge doch streng rhythmisch. Dafür sorgt die Konstanz des Tempos, das nicht nur innerhalb eines Gesangs außerordentlich streng innegehalten wird (mit Ausnahme des ersten Teils der Krankenkuren), sondern auch von einem Mal zum andern genau gleich bleibt (20; 20 bis). Den Tanzgesängen ist es so sehr eigentümlich, daß es ihren hauptsächlichen, wenn nicht einzigen formalen Unterschied bildet[1] Der Gewährsmann Koch-Grünbergs nannte den *máuari* langsam, den *murū'á* und *parischerá* rasch, den *tukúi* den raschesten[2]. Die Phonogramme bestätigen das im großen und ganzen: obwohl das Grundzeitmaß überhaupt nicht sehr stark variiert, finden sich doch die Extreme beim *máuari* (oder *oarẹbā́*[3]) einerseits (M. M. 40[4]), beim *tukúi* andrerseits (6. M. M. 57). Auch im Mittel ergibt sich für *oarẹbā́* und *máuari* ein langsameres Zeitmaß (M. M. 44), für *murū'á*, *parischerá* und *tukúi* ein schnelleres, aber für diese drei das gleiche (M. M. 50). — Etwas wird das Tempo wohl auch durch die physiologische Eigenart der Stämme beeinflußt: bei den lebhafteren Yekuaná ist es im Durchschnitt schneller (M. M. 57), als bei den Taulipáng (M. M. 47) und Makuschí (M. M. 49). Dieses „Rassentempo“ scheint danach ein bisher noch ganz unbenütztes anthropologisches Merkmal zu liefern.

Der motivische Aufbau ist im allgemeinen sehr einfach und bietet wenig Interesse, so daß es genügt, auf das Notenbild zu verweisen, in dem die Motive durch Kennbuchstaben bezeichnet sind. Man wird finden, daß die

[1] Außer dem Zeitmaß im engeren Sinn bestimmen freilich noch andere Momente — rhythmische und vortragstechnische — den Grad der Bewegtheit.

[2] II. 120.

[3] Zum *oarẹbā́* gehört derselbe Text wie zum *máuari*.

[4] Um die Metronomzahlen vergleichbar zu machen, mußten sie unter Berücksichtigung der Taktart umgerechnet werden. Hier sind nur die Gesänge der Makuschí zugrunde gelegt.

Motive häufig auch untereinander verwandt sind. Um ein Beispiel zu geben: die Strophe des *oarẹbá* der Taulipáng (24) zerfällt in zwei Hälften von je drei Motiven abd/efc; die $^4/_2$-Gruppen des ersten Teils werden im zweiten zu $^3/_2$-Takten, der Schlußtakt durch Wegfall der Pause weiter zu $^5/_4$ verkürzt. Das Motiv *g-fis-e* ist in a kadenzartig auf $^4/_2$ ausgedehnt, wird in b als $^2/_2$ und in d als $^1/_4$ wiederholt. (Solche fortschreitenden Zusammenziehungen sind allgemein charakteristisch für die Form der Indianerweisen.) e ist eine Variante von a, f transponiert b + d auf die Unterquinte (wobei sich *c* durch den Akzent zu *cis* erhöht), c ist Kadenz auf der Tonica und damit die äußerste Einschränkung des Themas.

Wie unter den Taktarten bevorzugen auch im Strophenbau die Makuschí zweiteilige, die Yekuaná dreiteilige Formen. Der Aufbau ist bei den Yekuaná am einfachsten, bei den Makuschí verhältnismäßig am reichsten.

Einen beachtenswerten Einblick in das Verhältnis von Text und Weise gewährt der *tukúi* der Taulipáng (23). Die Motive a, b und c haben dieselbe Textzeile *α*, das Refrainmotiv r die Textzeile *ϱ*. (Das läßt das Phonogramm deutlich hören, wenn auch der Text nicht identifiziert werden konnte.) Das um ein Viertel verkürzte Motiv d, das sich zwischen c und r einschiebt, hat als Text die Zeile *ϱ* und entspricht auch rhythmisch den normalen Motiven mit Wegfall des letzten Tons. Melodisch aber ist es gleich a, wenn man diesem am Anfang und am Schluß je ein Achtel wegnimmt. Nur auf diese Weise konnte die tonale Gestalt des Motivs erhalten bleiben, indem sie sich eine rhythmische Verschiebung um ein Achtel gefallen ließ. Man sieht: das musikalische Metrum wird vom Text bestimmt, Rhythmus und Melos aber, die sich sonst gewöhnlich wechselseitig bedingen oder eigentlich eine untrennbare Einheit bilden, sind hier in hohem Grade voneinander unabhängig.

Bei zwei Arbeitsliedern der Makuschífrauen (19; 21) ließ sich der Text genau feststellen. Rhythmus und Metrum befinden sich in schönster Übereinstimmung, wie man aus den Noten ersehen mag. In 19 folgt auch der Bau der melodischen und textlichen Strophe demselben Schema: ddabac: *γγαββα*[1]. (In der ersten Zeile fällt dd aus, in der zweiten wird c wiederholt; dann geht es in der Normalform weiter.) Die Melodiestrophe von 21 ist noch einfacher: a b^1 b^2 c. Die Textstrophen sind dagegen in der Regel 6- (= 2 × 3-) versig. Das Phonogramm enthält 9 Strophen:

---

[1] *α* = *u(a)lála pụkatá*, Schildkröte jagen geh',
β = *apí mẹlikẹ́*, Bruder klein;
γ = *a'yutón kẹ́tanẽ́*, Fladen backe ich dir, Maniok reibend.

1.	α	β	γ	δ	—	—	α = *miále̱lé̱,** dorthin
2.	α	β	γ	ε^1	ε^2	γ	β = *ayé̱púlū-yá,* dir begegne ich
3.	α	β	γ	ε^3	ε^4	γ	γ = *pipī́ mẹlikẹ́,* Bruder klein
4.	—	—	—	ε^1	ε^2	γ	δ = *kanáua-litẹ-pó,* im Vorderteil des Boots
5.	α	β	γ	ε^2	ε^3	γ	ε^1 = *akū́li pu̱kanḗ̱,* Agutí jagen
6.	—	ε^4	γ	ε^2	ε^1	γ	ε^2 = *u(a)lā́la pu̱kanḗ,* Schildkröte jagen
7.	α	β	[γ	δ]	β	γ**	ε^3 = *pu̱kánē³ pu̱kānḗ,* jagen, jagen
8.	ε^2	ε^1	ε^5	γ	ε^4	γ	ε^4 = *wai̯kíṅ pu̱kanḗ,* Savannenhirsch jagen
9.	α	β	γ	ε^2	ε^5	ε^4	ε^5 = *kuzā́li pu̱kanḗ,* Waldhirsch jagen

Die Anordnung der Verse ist danach sicher nicht zufällig — nur die verschiedenen ε wechseln offenbar willkürlich. Ursprünglich mag der Bau des Gedichts noch strenger gesetzmäßig gewesen sein und auch die Anordnung der Strophen bestimmt haben. Es ist nicht zu verwundern, daß die Gedichtform sich durch die Verbindung mit der ihr inadäquaten vierteiligen melodischen Strophe lockert; vielmehr, daß trotz der fortwährenden Verschiebung der einen gegen die andere die Sängerin erst von Strophe 7 an unsicher wird, nachdem ihr einmal ein Lapsus passiert ist. Hierin zeigt sich eine psychologisch wie kulturwissenschaftlich gleichermaßen beachtenswerte Überlegenheit des Textes über das Melos: eine neue, eventuell fremde oder nach fremder Art geschaffene Weise wird dem alten, traditionellen Text unterlegt, nicht umgekehrt[1] (S. 418).

III. Charakteristik

A. ALLGEMEINER CHARAKTER DER INDIANERGESÄNGE

Die wichtigste Erkenntnis, zu der die Phonogramme Koch-Grünbergs beigetragen haben, ist: der Gesang aller Indianer, von den Polareskimo bis zu den Feuerländern, hat einen gemeinsamen Charakter, der ihn deutlich von der Singweise aller andern Völker unterscheidet[2].

Was ist nun dieses Allgemein-Indianische? Es ist, auch für Unerfahrene, leicht zu hören, aber, wie alle Steiligenheiten, sehr schwer merkmalmäßig

* Die Akzente folgen dem Metrum, das nicht immer mit der gewöhnlichen Prosabetonung übereinstimmt.

** Hier hat sich die Sängerin geirrt: statt γ nahm sie δ, und statt δ fing sie γ an, verbesserte sich aber dann, was die Kontamination *pipī me̱-lite̱-po* ergab.

[1] Über eine analoge Erscheinung in den Kultgesängen der mexikanischen Cora vgl. Preuß, Die Nayarit-Expedition, I. Anhang.

[2] Seit ich diesen Satz zum erstenmal aussprach (16. XI. 1912, s. Z. f. E. **44**, 831, 1912), hat er sich an neuem Material immer wieder bestätigt, bemerkenswerterweise auch für Nordostasien — Orotschen an der Amurmündung —, wo wir die Urheimat der Indianer zu suchen haben.

festzulegen. Gerade das wesentlichste Merkmal: die Stimmfärbung und Vortragsweise, läßt sich kaum näher beschreiben. Sie ist für den Weißen auch schwer, und nie vollkommen, nachzuahmen. Die anzugebenden Kennzeichen können allenfalls eine richtigere Auffassung des Notenbildes vermitteln, aber nicht das Hören des Originals ersetzen.

Indianergesang macht uns den Eindruck des Emphatischen. Zunächst infolge starker Betonung der Einsätze. Der Phrasenanfang wird durch hörbares Ausatmen, einen harten Hauchlaut, hervorgehoben. Auf dem ersten Ton jedes Motivs, bei Tänzen oft auf jedem Viertel (M. 5; 7; 11; 12; 17; besonders T. 24.) liegen dynamische Akzente; die Tanzgesänge erhalten dadurch etwas gravitätisch Schreitendes. Als rhythmischen Akzent muß man die, oft überdies dynamisch betonten, Vorschläge auffassen, die die Hauptnote synkopieren: 𝅘𝅥𝅯 ♪. oder ♪ 3 ♩ (M. 3; 5; 9; 12; 15; 16; 17). Der Ausdruck „Vorschlag“ ist hier eigentlich nicht am Platze: auch wo wir ♪ ♩ schreiben und die kurze Note als Auftakt empfinden, ist sie offenbar nicht als solcher gemeint; sie kommt auf den Schlag, die Lange auf den Rückschlag. Man könnte auf den Gedanken kommen, diese rhythmische Figur stamme von dem Gebrauch der in ganz Amerika weitverbreiteten Gefäßrassel, die mit einem kurzen Ruck des Unterarms abwärts geschlagen wird und beim Zurückschnellen länger nachklingt. Dem widerspricht aber das Vorkommen der rhythmischen Figur auch bei den Stämmen, die keine Rassel besitzen, wie den Eskimo und den Feuerländern. Man muß vielmehr annehmen, daß das rhythmische Schlagen mit der Rassel, das ja nicht notwendig, sondern selbst eine Eigenheit der Indianer ist, aus derselben Quelle stammt wie die rhythmischen Akzente im Gesang. Eine entsprechende Überlegung wird uns verhindern, die dynamischen Akzente auf jedem Viertel etwa zusammen mit dem ebenfalls typisch indianischen Portamento, dem Hinüberschleifen eines Tones zum folgenden (T. 24), aus den Tanzschritten herzuleiten, die, wie in Nordamerika, häufig in dem Ausschreiten mit dem einen Fuß und dem Nachziehen des andern bestehen. Endlich muß es auffallen, daß die Indianer, sehr im Gegensatz z. B. zu Afrikanern oder Malaien, auf der Trommel nie kompliziertere oder auch nur schärfer geprägte rhythmische Motive ausführen, sondern nur einförmige Reihen meist gleichlanger Schläge, allenfalls mit regelmäßigen Betonungen durch Verstärkungen oder „Vorschläge“ Stimmt das Tempo der Trommel mit dem des Gesangs überein — was merkwürdigerweise durchaus nicht die Regel ist —, so fallen die Schläge einfach mit den Hauptzeitwerten der Melodie zusammen (M. 20). In dieselbe Richtung weisen die schon oft als charakteristisch indianisch bemerkten Pulsationen, die fast jeden länger ausgehaltenen Ton in eine

Folge gleich kurzer, durch Portamento verbundener Stöße auflösen (M. 2; 4; 8; 10. T. 25. Y. 32); aber auch ohne Portamento kommt diese Reihung kurzer Zeitwerte bei gleichbleibender Tonhöhe vor (M. 17; Y. 36). Rhythmisch verregelmäßigt erscheint das Portamento in der stereotypen Figur ♫ ♫ ♩ (M. 1; 6; 10; 11; 14. T. 22), die die absteigende Linie zu einem Feston schürzt. Endlich gehört hierher die Aneinanderreihung kleiner absteigender Intervalle, etwa vom Ausmaß einer kleinen Terz (S. 410).

Alle angeführten Charakteristika lassen einen gemeinsamen Grundzug erkennen: kleine gleiche Einheiten werden additiv gereiht, wie Perlen auf eine Schnur. Der Bewegungsablauf ist weder gleitend oder fließend, noch hüpfend oder springend, sondern ernst, bedächtig und nachdrücklich schreitend. Man denke nicht, das Aneinanderfügen kleiner Elemente sei schlechthin „primitiv". Wirklich primitiv wären, infolge der Enge des Bewußtseins, enge Ausmaße des Ganzen: ein kurzes Motiv bildet die g a n z e Melodie, seine beständige Wiederholung den Gesang. Das ist so auch bei primitiven Indianerstämmen, z. B. den feuerländischen Yagan. Im allgemeinen aber sind Indianergesänge keineswegs einförmig und beschränkt; im Gegenteil ist ihr Melos, bei oft großem Tonumfang und erheblicher Ausdehnung der Strophe, ungewöhnlich großzügig und auch für uns eindrucksvoll. Und gerade das Festhalten eines gleichen Grundmaßes über alle Freiheiten der rhythmischen und melodischen Einzelgestaltungen hinweg verleiht den Indianergesängen, selbst den profanen und heiteren, etwas Strenges und Unweltliches. Was uns an der Musik der Indianer wesentlich schien: das Aufreihen gleicher Elemente, findet sich in ihrer Ornamentik wieder, und zwar innerhalb der Hochkulturen ebenso wie bei primitiven Stämmen[1]. Dieser Stil ist weder der Entwicklungsstufe, noch der Kultur eigentümlich, sondern der Rasse. Er ist so überaus charakteristisch, weil er nur e i n e Äußerung dessen ist, was — von den Anthropologen (B o a s ausgenommen) kaum beachtet! — die Rasse mit am schärfsten kennzeichnet: der Bewegungsart. Diese ist so tief im Physiologischen verankert, daß sie die Jahrtausende überdauert, den Einflüssen der natürlichen und kulturellen Umgebung und selbst Beimischungen fremden Bluts widersteht. Sie bestimmt gleichermaßen die Körperbewegung der Tänzer, die Armbewegung des Trommlers und Rasslers, die Kehlkopf-

[1] Man vergleiche etwa ein gemaltes (!) Gewebe von Pachacamac (M a x S c h m i d t, Bäßler-Archiv I., Taf. I.) und Muster der Bakairi und Auetö (K. v. d. S t e i n e n, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, Taf. VII—IX) mit melanesischen (E. S t e p h a n, Südseekunst, Taf. XII, 1 a, b): dort gereihte Figuren, hier eine gegliederte Fläche. Die Motive sind in beiden Fällen geometrisierte Naturobjekte und von der Technik unabhängig.

und Mundbewegung des Sängers und Sprechers. So fällt denn auch die gemeinsame Charakteristik der amerikanischen Sprachen durch Inkorporierung und Polysynthese haarscharf mit der der Indianermusik zusammen.

B. BESONDERER CHARAKTER

a) Europäischer Einfluß

Die ausgeprägte Eigenart der Indianergesänge macht es verhältnismäßig leicht, fremden, besonders europäischen Einfluß zu erkennen. Bei den hier behandelten Stämmen kann er drei Quellen entstammen: den Eroberungszügen, der Mission und, in jüngerer Zeit, dem Handelsverkehr. „Aus der Missionszeit" stammt eine ganze Gattung von Tanzgesängen der Taulipáng, die sie selbst *arḗrúya* (= Halleluja) nennen. Der Text benützt aber den christlichen Jubelruf nicht[1]. Die Melodien (Phon. Nr. 41—43) sind englische (schottische oder irische?) Volksweisen, die einfach übernommen und anscheinend unverändert erhalten geblieben sind. Die Anpassung an indianischen Brauch beschränkt sich in der mitgeteilten Probe (T. 26) vermutlich auf starke Verlangsamung des Tempos, Absinken der Stärke mit der Tonhöhe bis zum Pianissimo, und Auflösung des tiefsten Tons (*a*) in kleine Zeitwerte. Eine viel stärkere Umformung, die auf einen erheblich früheren Zeitpunkt der Aneignung schließen läßt, hat bei einem Tanzgesang der Yekuaná (*kauắra(x)tú*, Y. 34) stattgefunden. Erst bei der letzten Revision der Niederschrift erkannte ich, besonders deutlich an einer Wendung der vierten Melodiezeile (dem zweiten 5/4-Takt) die Weise von „Wilhelmus von Nassauen" wieder. Der aufsteigende Quartschritt kommt zwar auch sonst bei den Yekuaná vor (Y. 29; 30; 31; 32), aber der Ansprung zur Tonika im Beginn und auf dem Auftakt schien verdächtig. Der Text des Wilhelmusliedes ist wahrscheinlich 1569 entstanden, der erste Druck (1588) bezeichnet als zugehörige Weise ein französisches Jagdlied[2]; die Melodie muß also damals schon volkläufig gewesen und könnte sehr wohl schon in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, bei dem damals so regen Verkehr Spaniens mit den Niederlanden, von spanischen Söldnern aufgenommen und nach Amerika gebracht worden sein. Von der alten Weise haben die Indianer nur den ersten Teil behalten, der ihnen mit seinem Wechsel von 2/2 und 3/2

[1] Dies geschieht z. B. bei den nordamerikanischen Pawnee *(„hénenúya")*, Bellakula *(„iau-eli-eli-aja")* u. a. Vgl. Stumpf, Sammelb. f. vergl. Musikwiss. I, 93, 96; 1922).

[2] „Na de wijse van Chartres." Erk-Boehme, Deutscher Liederhort II. 107, woselbst weitere Literatur; Emil Bohn, Die Nationalhymnen der europäischen Völker, Breslau 1908, S. 16 f.

besonders zugesagt haben mag. Er wird mit vielleicht durch Text oder Tanz bedingten Verkürzungen oder Erweiterungen fortlaufend wiederholt. Möglich, daß auch einer der Arbeitsgesänge der Makuschífrauen (M. 18) nicht autochthon ist; er hat eine gewisse melodische Ähnlichkeit mit einem Frauengesang, den Prof. Kraemer auf Ambon aufgenommen hat[1], einem indonesischen Kohlenplatz, an dem wenig Urtümliches mehr zu finden ist. Daß alle Gesänge beim Maniokreiben (M. 18—21) Lehngut wären, glaube ich nicht. (Vgl. S. 419.)

Auf die eigenen Melodien der Indianer hat die Berührung mit den Weißen erfreulicherweise kaum eingewirkt. Auf ihre Rechnung kommt vielleicht das leittonartige erhöhte *e* in T. 22, doch kann es sich hier auch bloß um gelegentliche Vertiefung des Haupttons handeln. Der Verengerung des Ganztons *d-c* durch Erhöhung der Wechselnote (*c*) in einem Tanzgesang der Makuschí (M. 16) wäre auch kaum größere Bedeutung zuzuerkennen, würde nicht die ganze Weise auffallend an afrikanische Melodik erinnern; ihre Verwandtschaft mit einem von Dr. Czekanowski aufgenommenen Chorlied der Bahutu[2] berechtigt, hier an Negereinfluß zu denken.

b) Charakteristik nach Stämmen

So leicht und sicher der allgemeine Charakter der Indianergesänge zu erkennen ist, so schwer sind Unterschiede des musikalischen Stils bei den einzelnen Stämmen aufzufinden. Das kann nicht an mangelhafter Kenntnis allein liegen, denn in anderen Fällen, wo das verfügbare Material keineswegs reicher oder eingehender durchgearbeitet ist, gelingt es ohne weiteres, selbst feinere dialektische Schattierungen zu unterscheiden. Daß alle hier behandelten Stämme zur Sprachgruppe der Karaiben gehören und auch kulturell vieles gemein haben, macht nichts aus. Ich zweifle, ob heute jemand beim Hören eines Indianergesangs auch nur mit einiger Sicherheit entscheiden könnte, aus welchem Teil des Kontinents er stammt. An manchen Tanzchören der Makuschí (M. 1; 2; 6; 11) haben auch Wapischána teilgenommen; es kommt auch vor, daß Wapischánafrauen Makuschílieder singen. Die Gesänge dieser beiden Stämme dürften also eng verwandt sein[3]. Ebensowenig werden sich die Unterstämme der Yekuaná trennen lassen: der Tanzgesang *zamáye̱* der Kunuaná (29) ist identisch mit dem *uaiχáma* der eigentlichen Yekuaná (30). Alle Tanzgesänge der Yekuaná (außer dem europäischen, 34) heben sich durch den kleinen Umfang — Quarte oder

[1] Forschungsreise S. M. S. „Planet“ 1906/07, V. Anhang, Nr. 22.

[2] Deutsche Zentral-Afrika-Expedition 1907/08, VI. 1., Notenbeispiel 1.

[3] Eigene Lieder der Wapischána kommen in der vorliegenden Sammlung nicht vor.

Tritonus —, einfacheren motivischen Aufbau, „Freiheit" des Rhythmus bei streng festgehaltenem (etwas schnellerem!) Tempo von denen der Makuschí und Taulipáng ab und erscheinen dadurch primitiver. Nur hier findet sich ein langsames Abwärts-Glissando am Schluß, das oft Zwischentöne noch deutlich hervortreten läßt (29; 30; 31), nur hier werden einzelne Töne durch Mundverschluß nasaliert (29; 30; 31; 33; in den Noten durch m bezeichnet). Diese Nasalierung klingt besonders eigentümlich, wenn sie erst inmitten des lang ausgehaltenen Schlußtones eintritt (33)[1]. Ob diese wenigen Besonderheiten gerade den Yekuaná eigentümlich sind, muß vorläufig dahingestellt bleiben. Jedenfalls werden sie durch bedeutsame Übereinstimmungen, wie die der Krankenkur-Gesänge der Yekuaná und Taulipáng, reichlich aufgewogen.

c) Charakteristik nach Gattungen

Die Gesänge der Makuschí- und Wapischána-Frauen (18—21) beim Reiben der Maniokwurzel klingen ähnlich wie unsere Kinderlieder. Sie haben nichts von der charakteristischen indianischen Stimmfärbung und Vortragsweise, kaum etwas von amerikanischer Melodik. Sie werden von früheren Reisenden nicht erwähnt, die vor Berührung mit Europäern und Buschnegern besser geschützten Stämme (Taulipáng, Arekuná usw.) kennen sie nicht, wie denn Arbeitsgesänge den Indianern im allgemeinen überhaupt zu fehlen scheinen. Von den Buschnegern dagegen sind solche glaubwürdig bezeugt[2]. Bei dem einen Arbeitslied der Makuschífrauen (18) konnten wir sogar auf ein bestimmtes afrikanisches Vorbild hinweisen. Die Texte, vielleicht Jagdzauber, haben wohl inhaltlich mit der Maniokbereitung ursprünglich nichts zu tun, ihre Form entspricht nicht notwendig dem Aufbau der Melodie (s. o. S. 413f.). Sie allein sind vermutlich Eigentum der Indianer, die Übung des Singens zur Arbeit und das musikalisch Wesentliche afrikanisches Lehngut.

Bei den Krankenkuren, die Koch-Grünberg eingehend beschrieben hat[3], ist der Gesang die wichtigste, ja oft die einzige Tätigkeit des Zauberers. Die Yekuaná begleiten die Beschwörung mit der Rassel, die Taulipáng, obwohl auch sie Rasseln besitzen, mit einem Blätterbündel, mit dem klatschend auf den Boden geschlagen oder raschelnd hin und her gefegt

---

[1] Sie darf deshalb auch nicht mit dem schalkhaften „hm, hm" in Parallele gestellt werden, das in einigen unserer Volkslieder vorkommt, z. B. in „Ich ging einmal spazieren" (Erk-Boehme, II. Nr. 533).

[2] Joest, Intern. Archiv f. Ethnogr., V., Suppl. S. 60. — III. 163ff.

[3] I. 47, 51, 52f., 156f., 244f., 318f., 323/325, 335, 337f. 340f., 345f., III. 382ff.

wird. Der einförmige und gerade darum sehr eindringliche Rhythmus übt eine hypnotisierende Wirkung auf den Zauberarzt selbst, auf den Kranken und zuweilen auch auf die unbeteiligten Zuhörer[1]. Dieser Rhythmus ist aber keineswegs regelmäßig, wenigstens nicht zu Beginn des Gesangs. Die Taulipáng eröffnen ihn mit einem kurzen, unter Beschleunigung des Tempos mehrmals wiederholten Motiv. Auch in dem folgenden Hauptteil bleibt das Tempo zunächst ziemlich frei, erst allmählich festigt es sich soweit, daß eine metronomische Bestimmung möglich wird (27 I). Aber immer noch widerstreben die Motive einer Einzwängung in Takte (27 I; 28 I II). Der Gesang gliedert sich aber in Strophen, deren Ende eine lange Fermate markiert. Erst ein zweiter Teil (27 II) bringt ein regelmäßiges dreiteiliges Taktmaß. In dem Yekuaná-Gesang ist der Rhythmus von vornherein straffer (37 I) und bevorzugt im allgemeinen geradzahlige Taktarten (4/4, 6/4), zwischen die sich einzelne ungeradzahlige (5/4, 7/4) einschieben (37 I II). Auch er verrät eine Gliederung in Strophen (37 II) durch refrainartige Kadenzen. Der dritte Teil (III) der Krankenkur-Gesänge beider Stämme hat die geschlossene Form der Tanzlieder. Er gehört wohl der letzten Episode der Zauberhandlung, in der die Seele des Arztes in den Körper, den sie verlassen hatte, zurückgekehrt ist und nun in irdischerer Weise das Werk vollendet oder seines Gelingens in menschlicheren Tönen sich freut. Solange noch der zu Hilfe gerufene Dämon ihre Stelle vertritt und aus dem Munde des Medizinmannes spricht, wird dessen Stimme mit allen Mitteln maskiert, die eine jahrelange Lehrzeit ihn erwerben ließ: übermenschliche Lungenkraft in dem dröhnenden Fortissimo und in den ohne das geringste Nachlassen der Tonstärke schier endlos gehaltenen Fermaten — in einem Fall habe ich mit der Stopuhr 18 Sekunden gemessen (28 I)! —; unheimlich heulendes Glissando (28 I II) und sonst bei Naturvölkern unerhörte Chromatik (27 I C; 37 I); bauchrednerische Verfärbung der Stimme bei geschlossenem Mund (28 II), naturwahre Nachahmung von Tierstimmen, namentlich des den Zauberern wesensverwandten Jaguars[2]; und nicht zuletzt das Ächzen und Stöhnen des Besessenen, das fauchende Ausblasen des Tabakrauches und das Gurgeln mit der betäubenden Tabakbrühe.

Die Gesänge bei anderen Zauberhandlungen, z. B. Jagdzauber[3], sind vermutlich denen bei der Krankenkur stilistisch ähnlich. Alle diese Gesänge

---

[1] „Selbst mich regt der erste Teil, das mit rascher, monotoner Stimme gesprochene Rezitativ, auf, so daß mir der Schweiß aus allen Poren bricht.“ I. 54.

[2] In den meisten Betóyasprachen heißt der Zauberarzt einfach Jaguar (Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern, II. 155.)

[3] I. 340.

sind sicherlich sehr alt und völlig unbeeinflußt. Man darf aber nicht ihre Charakteristik als Kennzeichen „primitiver“ Singweise ansehen: bei einer Anzahl von Stämmen gerade auf niedriger Kulturstufe (Guató, Guayakí, Botokuden und Purí)[1] fehlen angeblich die Zauberärzte und mit ihnen dann wohl auch ihre musikalische Kunst und ihre akustischen Kunststücke.

Die weitaus zahlreichste Klasse bilden, wie bei allen Indianern, die Tanzgesänge. Gemein-indianisch sind die Tanzbewegungen: ein langsames Schreiten mit einknickenden Knien, leichtem Vorwärtsneigen des Oberkörpers und Aufstampfen mit dem rechten Fuß bei jedem zweiten Schritt[2]; gemein-indianisch auch die dieser Charakteristik vollkommen entsprechende Bewegungsform des Melos (vgl. S. 415f.). Es ist daher kaum möglich, die einzelnen Tanzarten musikalisch voneinander zu unterscheiden. Immerhin zeichnet sich der *oarẹbá̆* (M. 11—15; T. 24) aus durch das nie fehlende Abgleiten auf die Unter-Sekunde, -Quarte oder -Quinte des Haupttons, den Wechsel von $^2/_2$- und $^3/_2$-Takt und etwas reicheren motivischen Aufbau; obwohl diese Kennzeichen einzeln auch bei andern Tanzarten vorkommen, ist ihre Vereinigung doch vielleicht dem *oarẹbá̆* eigentümlich. Der eigentliche Unterschied der Tänze aber dürfte, auch für die Indianer selbst, überhaupt kein formaler sein, sondern in ihrer Bedeutung liegen[3]. Die Namen und die archaische Sprache der Texte werden zwar teilweise heute nicht mehr verstanden[4]. Aber der Sinn der Tänze im allgemeinen und der besondern Arten geht aus den überlieferten Mythen noch deutlich hervor. Die Tanzgesänge bilden einen Teil, ja eigentlich den Kern der Erzählung. Es wird ausdrücklich gesagt, daß die heutigen Tänze und Gesänge von den mythischen herstammen: diese sind die Ahnen jener, so, wie die mythischen Personen — Tiere, Heroen, Dämonen, Menschen —, die sie tanzen und singen, die Ahnen der heutigen Indianer sind. (Auch die nordamerikanischen Indianer führen ihre Gesänge auf die Totemtiere zurück, die in den Erzählungen ebenfalls singend auftreten.) In einer Sage der Taulipáng[5] verändert sich zuerst das Schreien des Kindes in das des kleinen Habichts *kukúi*, das Weinen der Mutter in den Ruf des Habichts *enakín*, dann erst verwandeln sich die Menschen in die Vogelgestalt. Das Habicht-Kind singt dann den *kukúyikog*, der von der Verwandlung berichtet und heute einen Teil des

---

[1] Lublinski, Z. f. E. 52, 236; 1920.

[2] I. 59; 61; 63. — Ehrenreich a. a. O. 70.

[3] II. 114[1], 123[4].

[4] Koch-Grünbergs Gewährsmann *Akúli*, ein Arekuná, unterschied auch nach dem Tempo. (II. 120.)

[5] II. 120f.

mäuari-Tanzes bildet. Solche Mythen sind viel mehr als „explanatorisch“: sie sind nicht erfunden, um heute bestehende Einrichtungen, deren Sinn man nicht mehr versteht, zu erklären, sondern sie sagen laut, daß der (heutige) Tanz der mythische Vorgang, der Tänzer die mythische Persönlichkeit ist, eine lebendige Wiederholung, nicht eine bloße Darstellung. Dieser Sachverhalt, dessen Entdeckung und Klarstellung K. Th. Preuß zu verdanken ist[1], gibt den Schlüssel zum Verständnis des Wesens nicht nur der Tänze und Tanzgesänge, der Zeremonien und Zeremonialgeräte, insbesondere auch der Masken, sondern — sozusagen rückläufig — zugleich des Wesens der Mythen selbst. Denn ist die Zeremonie nichts anderes als die ‚Wiedererweckung“ (Preuß) des ursprünglichen mythischen Vorgangs, so war dieser nur der erste Fall, in dem das wahre Wesen der „Alten“, der „Väter“ sich kundgab in ihrem Tun und seiner Segen bringenden oder Verderben wehrenden Wirkung. Nur die Erzählung ist die Schöpfungsgeschichte, der Mythus aber ist das lebendige „Wort“[2], die Schöpfung selbst — und zugleich die Institution der Neuschöpfungen, der Zeremonien. Darum wird der Gesang in seiner alten Sprache am treuesten überliefert, treuer, als die jüngere Erzählung, die nun wirklich explanatorisch (für den Mythus) ist, und deren Wortlaut, weil er nicht wesentlich und wirkungskräftig ist, sich ändern mag. Der ursprüngliche Mythus aber ist keine erzählende Prosa: er wird gesungen und getanzt.

„Das Gürteltier schüttelte die Rassel und sang: Ich spiele die Rassel der Jagdtiere!“ Darauf kommen die Jagdtiere. *Etętó*, der rechte Kopf des zweiköpfigen Königsgeiers — in einer anderen Sage der Zauberarzt *Węwę́* — entwindet dem Gürteltier die Rassel und benützt sie nun selbst zur Jagd. Später geht sie an die Wildschweine verloren. *Węwę́* erhält sie von den Schweinen zurück, muß aber jeden Tag als Vortänzer mit ihnen tanzen und „werden wie sie, *Zauelęzāli*, Vater des Wildschweins“, der er auch blieb „bis auf den heutigen Tag“[3]. So entstand der Haupttanz der Makuschí und Taulipáng, der *parischerá*, dessen Vortänzer den langen Stab mit der Rasselschnur aus Thevetiaschalen, dessen Teilnehmer die grunzenden Rohrtrompeten mit zoomorphen Schmuckplatten führen (S. 402, 7) und mit Palmblättern maskiert sind[4], und dessen Aufführung reiche vierfüßige Jagdbeute sichert, wie der von schrillen Pfeifen (S. 402/403, 8) begleitete Kolibritanz *tukúi*

[1] Die Nayarit-Expedition, I., S. XCV. (Teubner, 1912).

[2] Preuß a. a. O. XCII, XCVI; ferner: Religion und Mythologie der Uitoto, 1921, S. 26: der Weltschöpfer heißt *Rafuema* = „der die Erzählung ist“.

[3] II. 95; 103f.
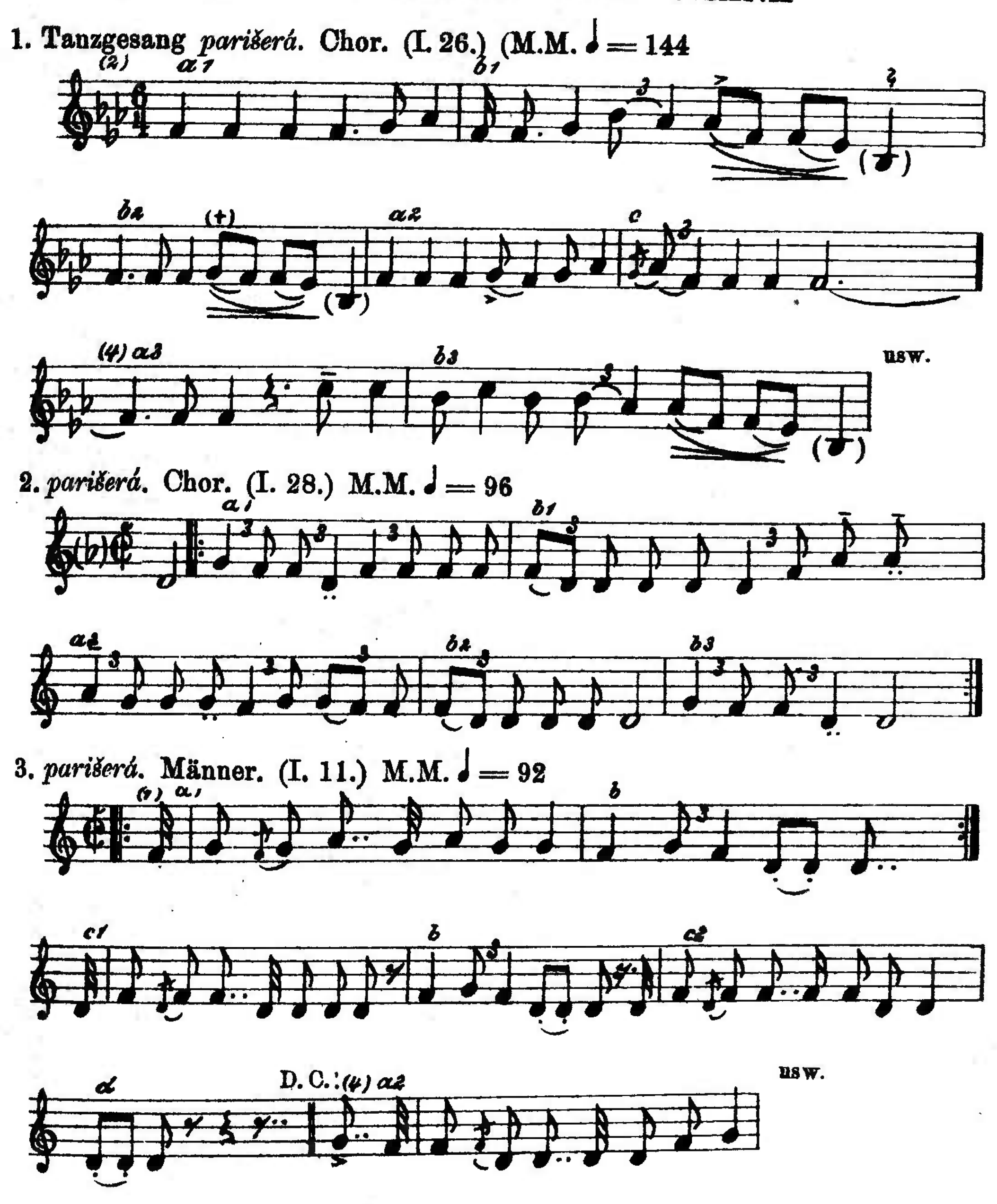
[4] I. 59ff.
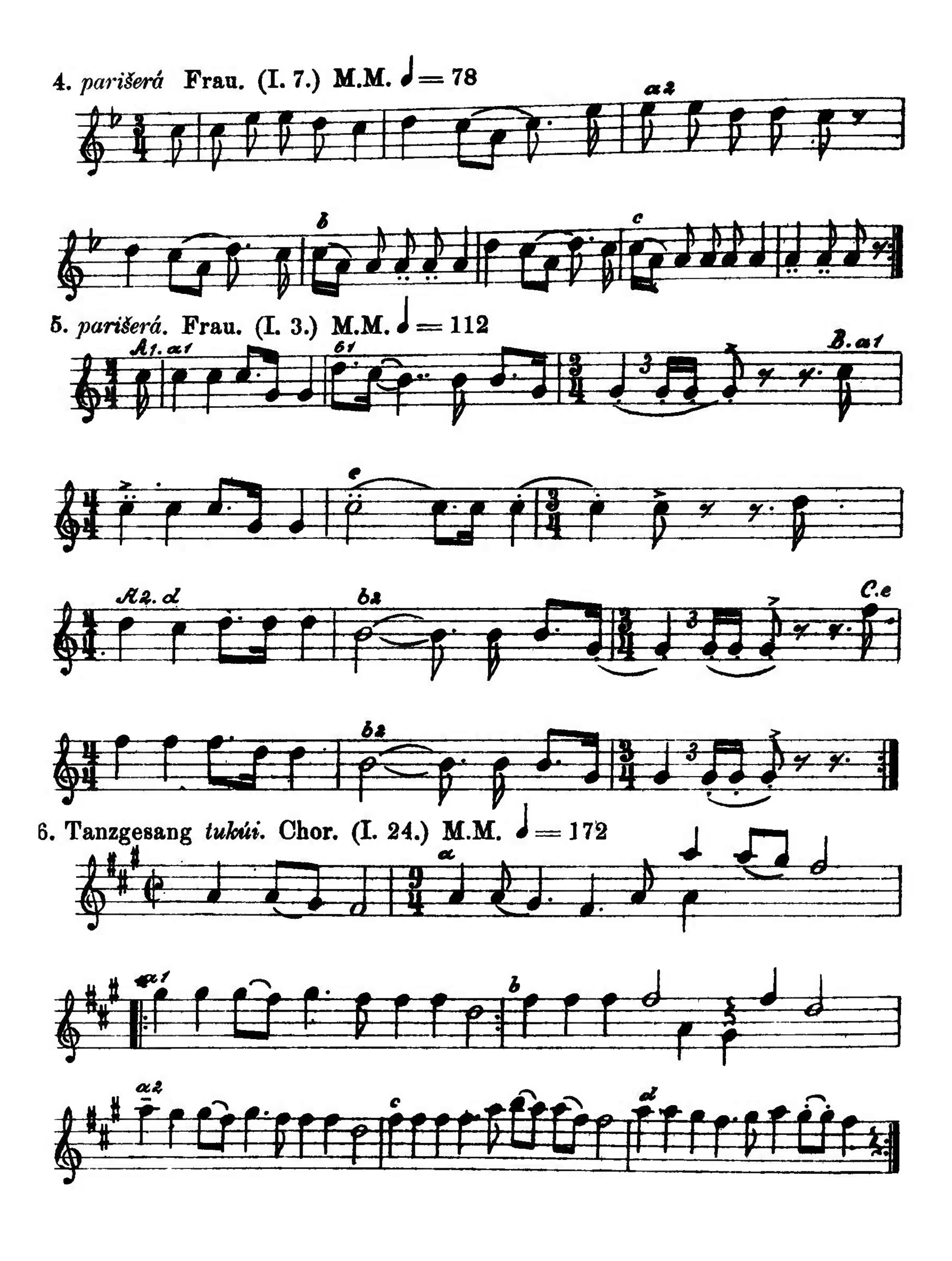
für Vögel und Fische sorgt; ist doch der Vortänzer der „Vater der Fische“, das Vöglein *Sẹ̄kẹ́i*, der Zauberarzt *Waẓ̄amaímẹ̄*[1].
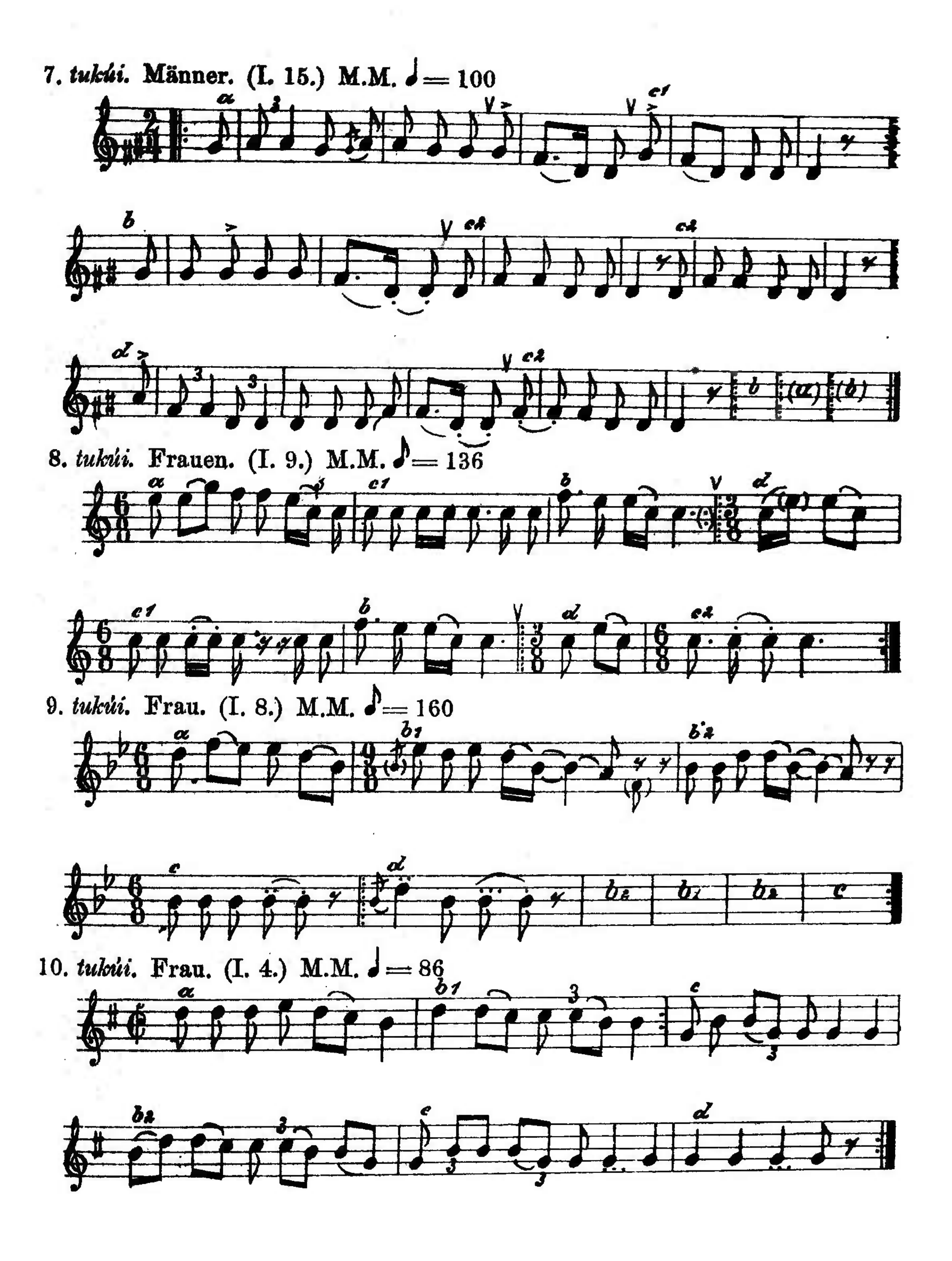
Nunmehr wird auch die musikalische Form der Krankenkur-Gesänge und ihre Verwandtschaft mit den Tanzgesängen begreiflich: auch ihr Ursprung, wie der aller Zaubersprüche[2], Zauberhandlungen und Zaubermittel ist mythisch: *Piaį'mã́*, „der große Zauberer“ gab sie den Menschenkindern, damit sie „schön singen können, immer wahr sprechen und erkennen, was recht ist in der Welt“[3]
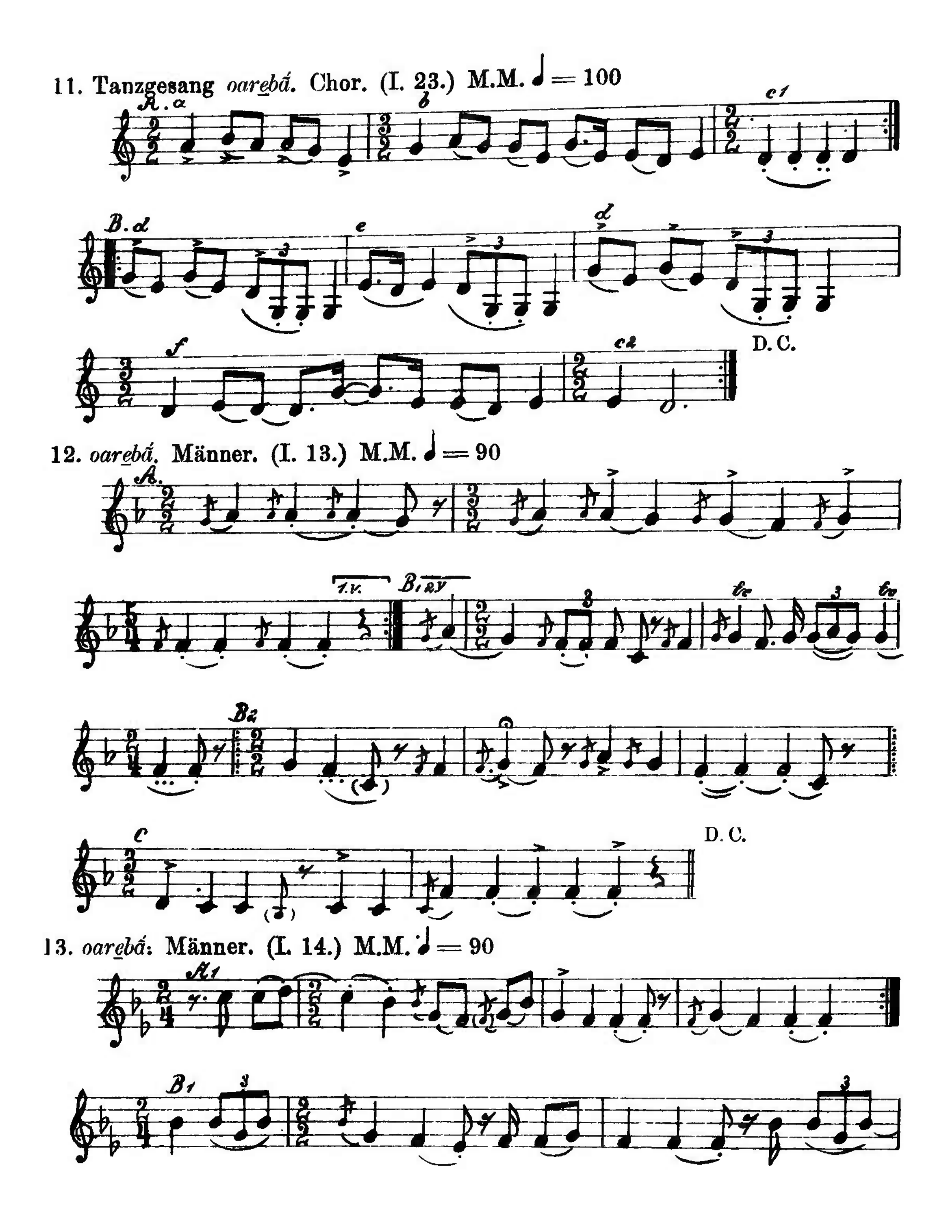
[1] II. 112 ff.
[2] II. 6; III, 219 ff.
[3] II. 21; 63 ff.
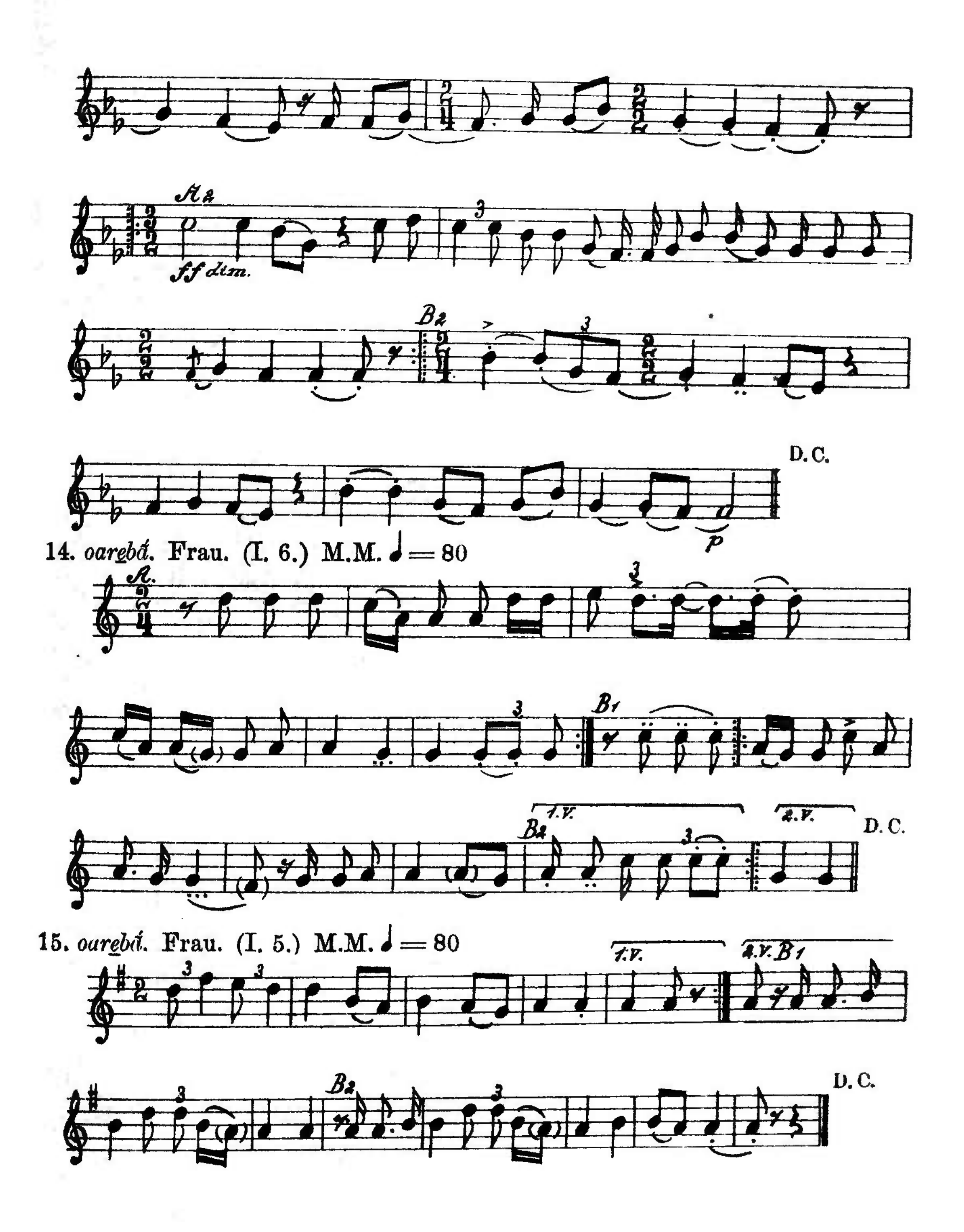
A. MAKUSCHÍ UND WAPISCHÁNA
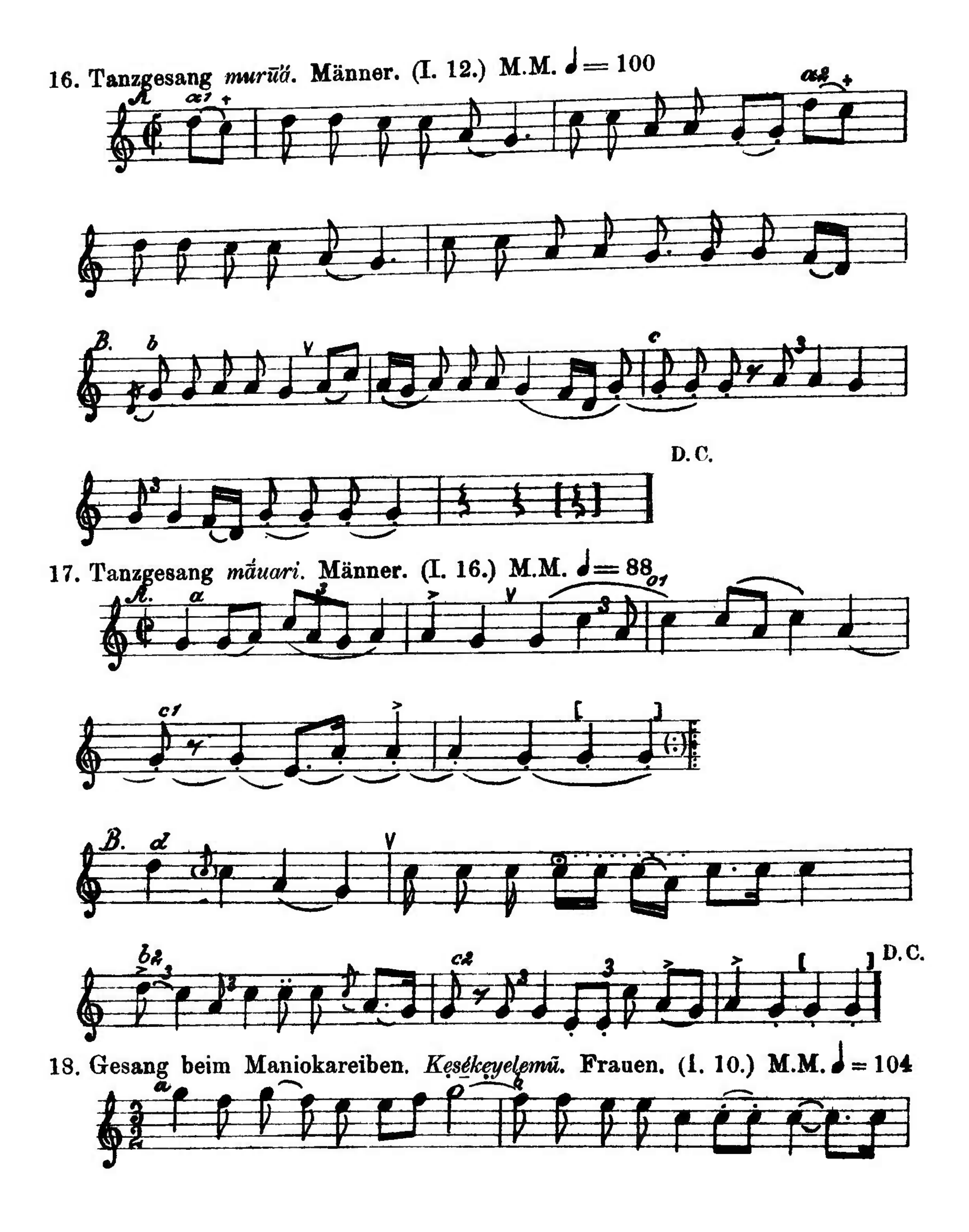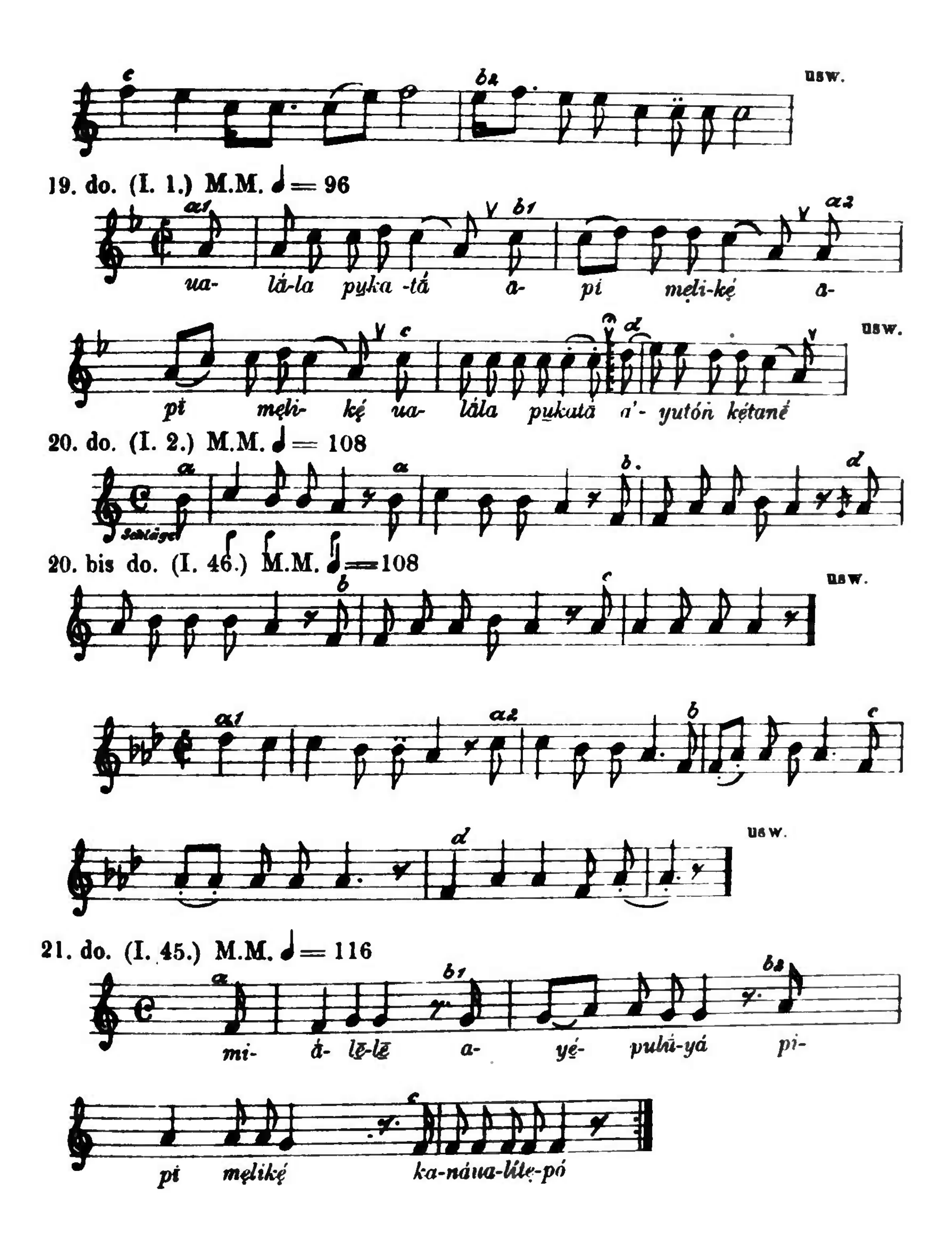



4. *parišerá* Frau. (I. 7.) M.M. ♩= 78
5. *parišerá*. Frau. (I. 3.) M.M. ♩= 112
6. Tanzgesang *tukúi*. Chor. (I. 24.) M.M. ♩= 172


7. tukúi. Männer. (I. 15.) M.M. ♩= 100
8. tukúi. Frauen. (I. 9.) M.M. ♪= 136
9. tukúi. Frau. (I. 8.) M.M. ♪= 160
10. tukúi. Frau. (I. 4.) M.M. ♩= 86
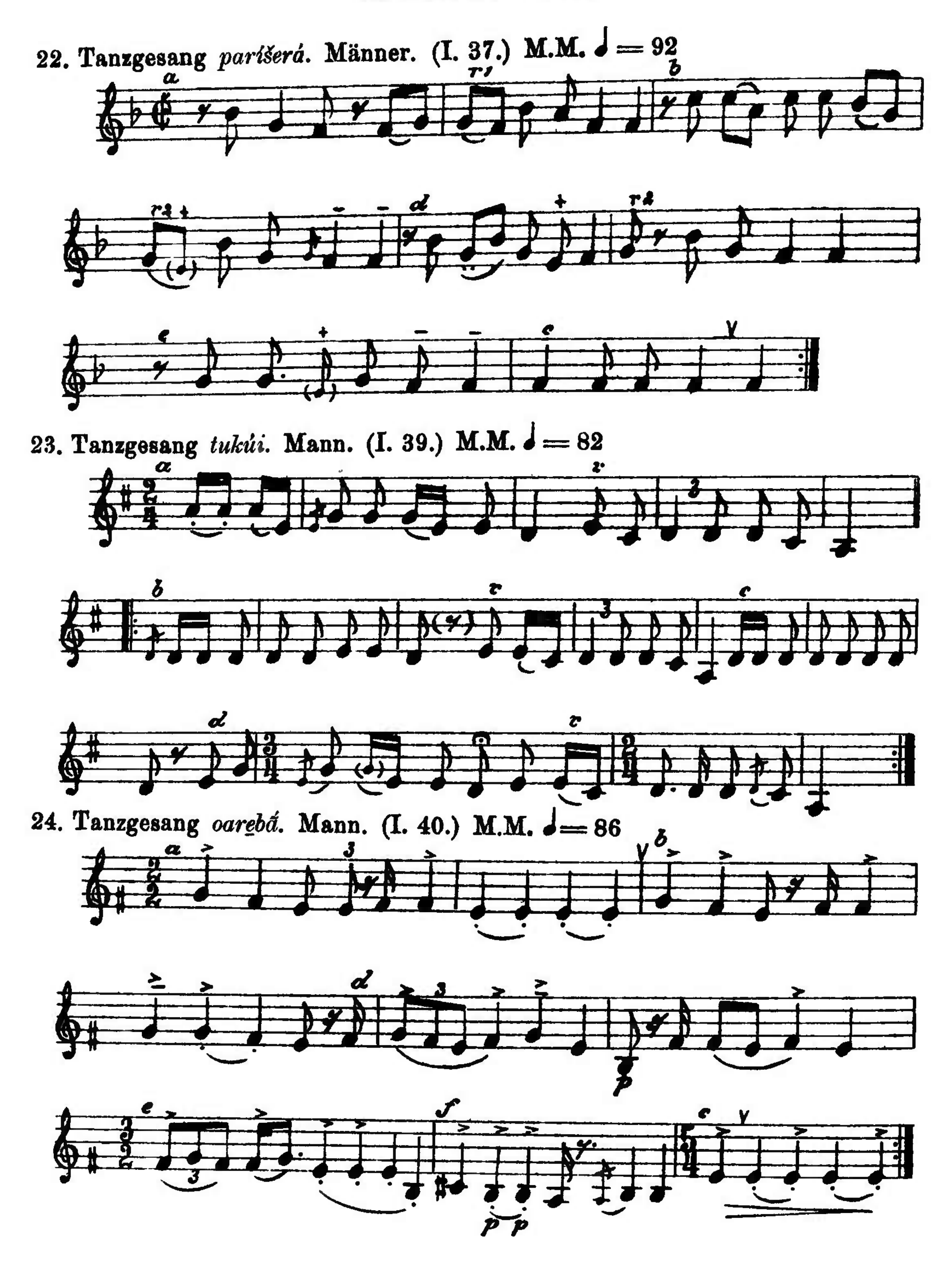

11. Tanzgesang oarebá. Chor. (I. 23.) M.M. ♩ = 100
A. a
b
c1
B. d
e
d
f
c2
D. C.
12. oarebá. Männer. (I. 13.) M.M. ♩ = 90
A.
1.V.
B1 2V
tr
B2
C
D. C.
13. oarebá: Männer. (I. 14.) M.M. ♩ = 90
A1
B1
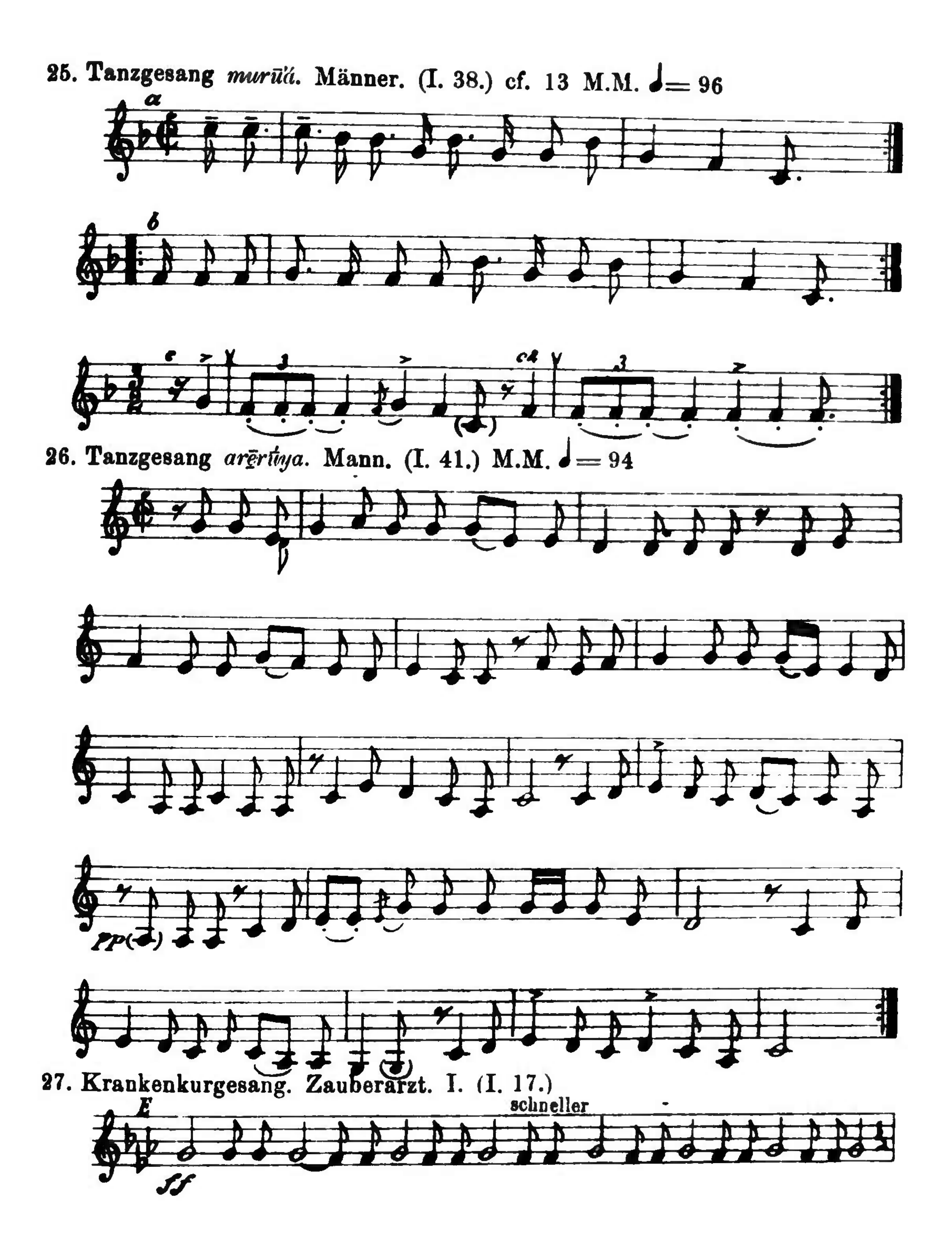

A2
ff dim.
B2
D.C.
p
14. oarebă. Frau. (I. 6.) M.M. ♩ = 80
A.
B1
1.V.
2.V.
B2
D.C.
15. oarebă. Frau. (I. 5.) M.M. ♩ = 80
1.V.
2.V. B1
B2
D.C.
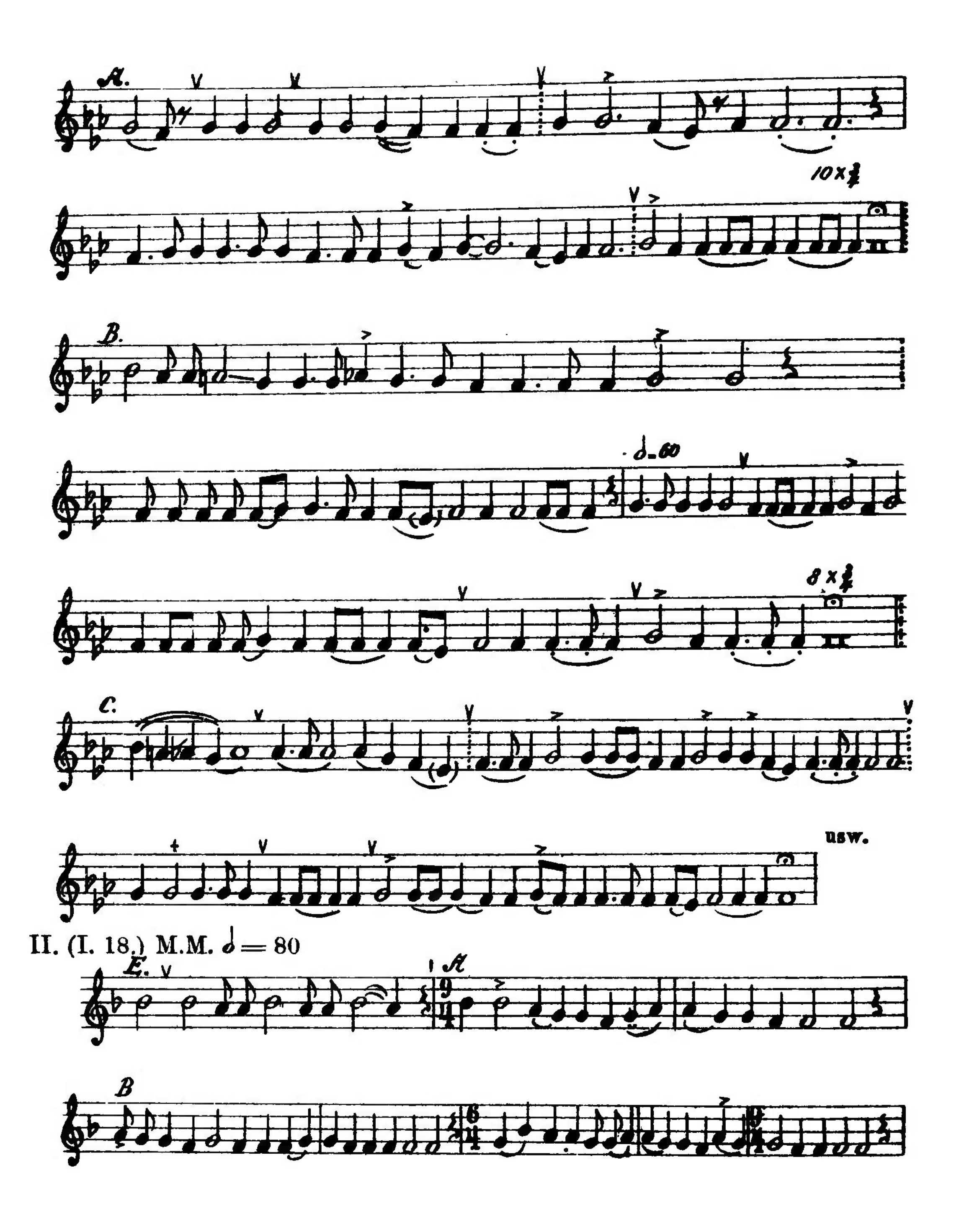

16. Tanzgesang *murūá*. Männer. (I. 12.) M.M. ♩ = 100
A.
a1
a2
B.
b
c
D.C.
17. Tanzgesang *māuari*. Männer. (I. 16.) M.M. ♩ = 88
A.
a
01
c1
B.
d
b2
c2
D.C.
18. Gesang beim Maniokareiben. *Kesékeyelemū*. Frauen. (I. 10.) M.M. ♩ = 104
a
b

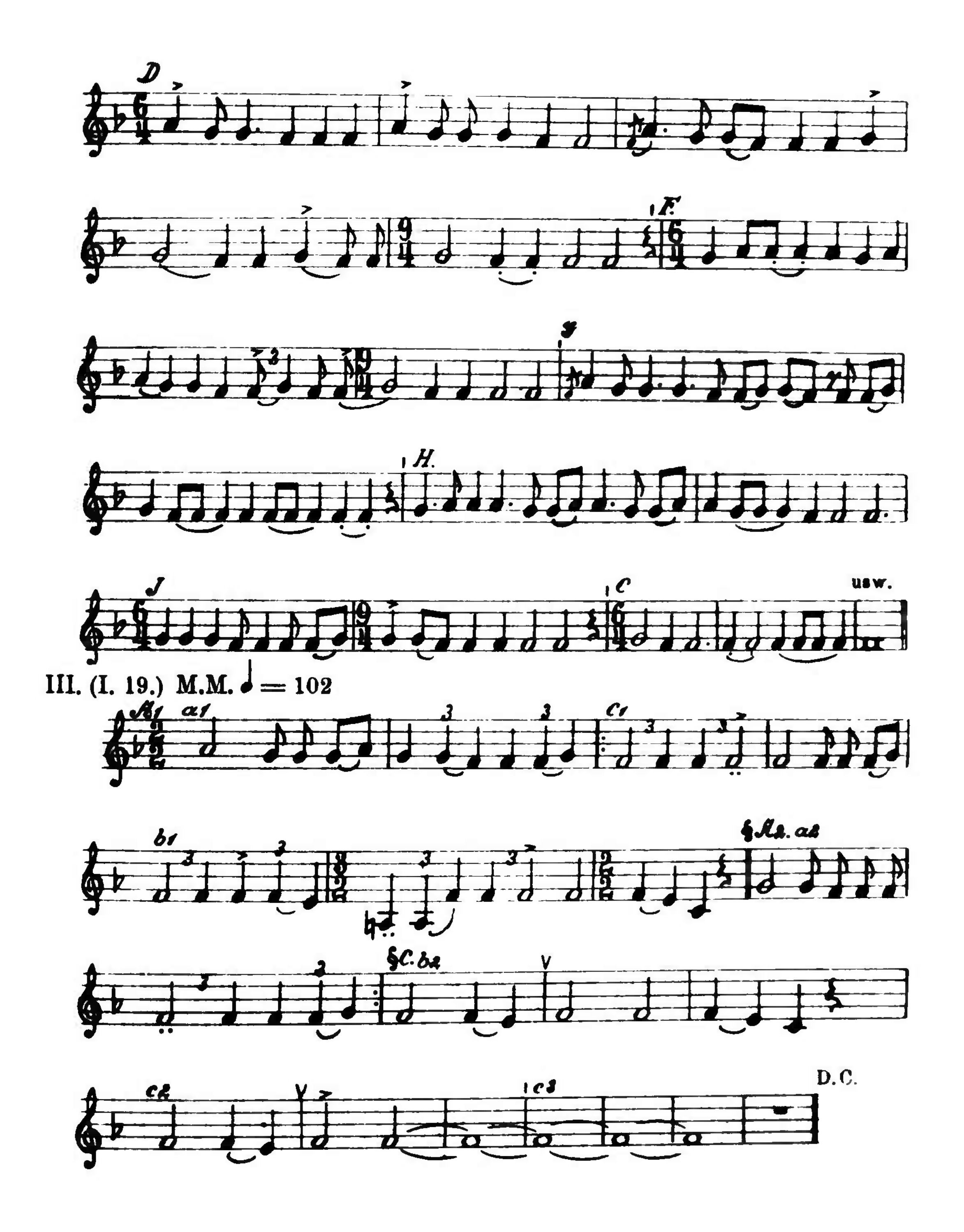

usw.
19. do. (I. 1.) M.M. ♩= 96
ua- lá-la pyka -tá a- pi męli-kę a-
usw.
pi męli- kę ua- lála pukatä a'- yutón kętanë
20. do. (I. 2.) M.M. ♩= 108
Schläge
20. bis do. (I. 46.) M.M. ♩=108
usw.
usw.
21. do. (I. 45.) M.M. ♩= 116
mi- á- lę-lę a- yę- puhí-yá pi-
pi męlikę ka-náua-lítę-pó
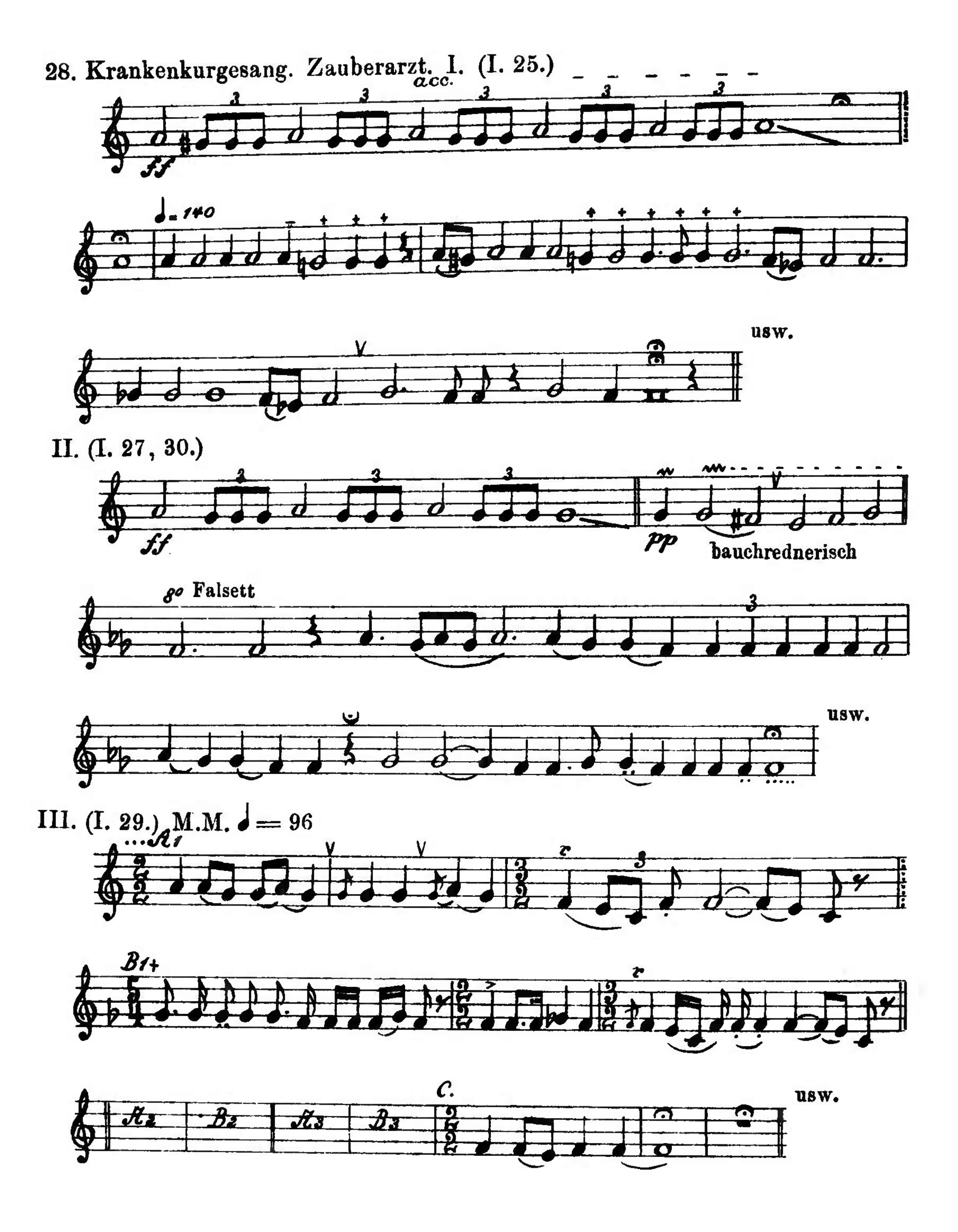
B. TAULIPÁNG
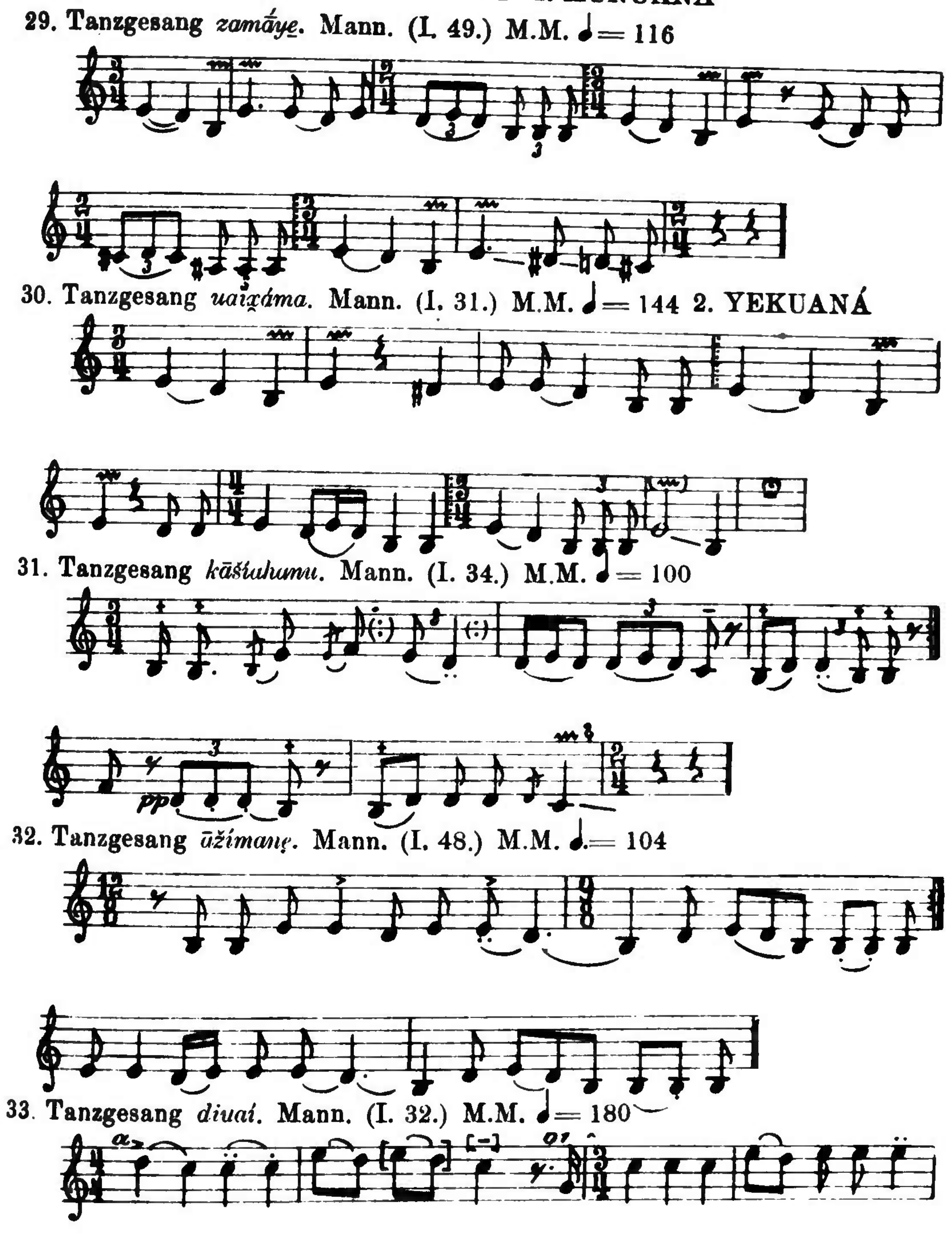

22. Tanzgesang *parišerá.* Männer. (I. 37.) M.M. ♩ = 92
23. Tanzgesang *tukúi.* Mann. (I. 39.) M.M. ♩ = 82
24. Tanzgesang *oarebå.* Mann. (I. 40.) M.M. ♩ = 86
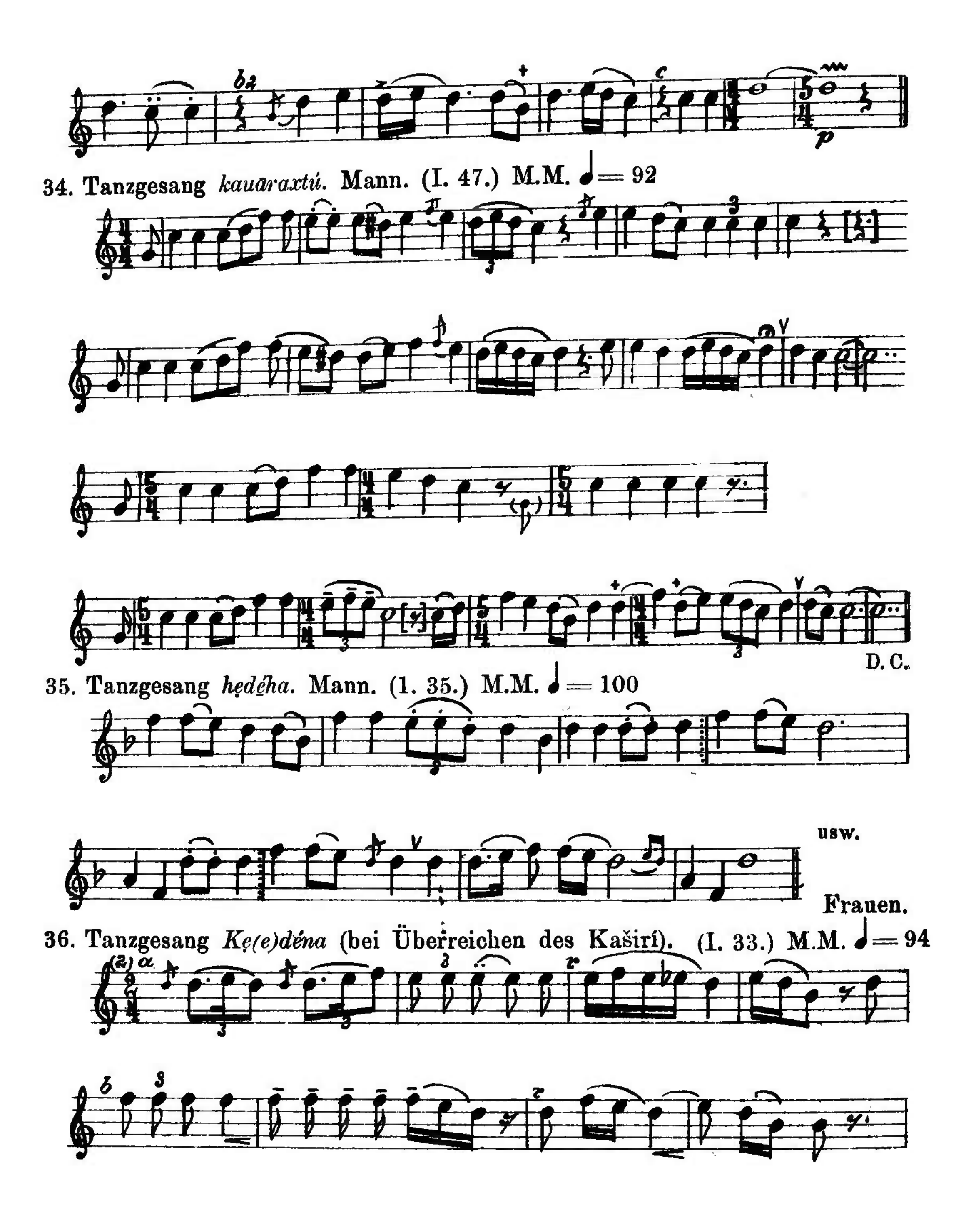

25. Tanzgesang murūä. Männer. (I. 38.) cf. 13 M.M. ♩= 96
a
b
c
ca
26. Tanzgesang arērīya. Mann. (I. 41.) M.M. ♩= 94
pp
27. Krankenkurgesang. Zauberarzt. I. (I. 17.)
E
schneller
ff

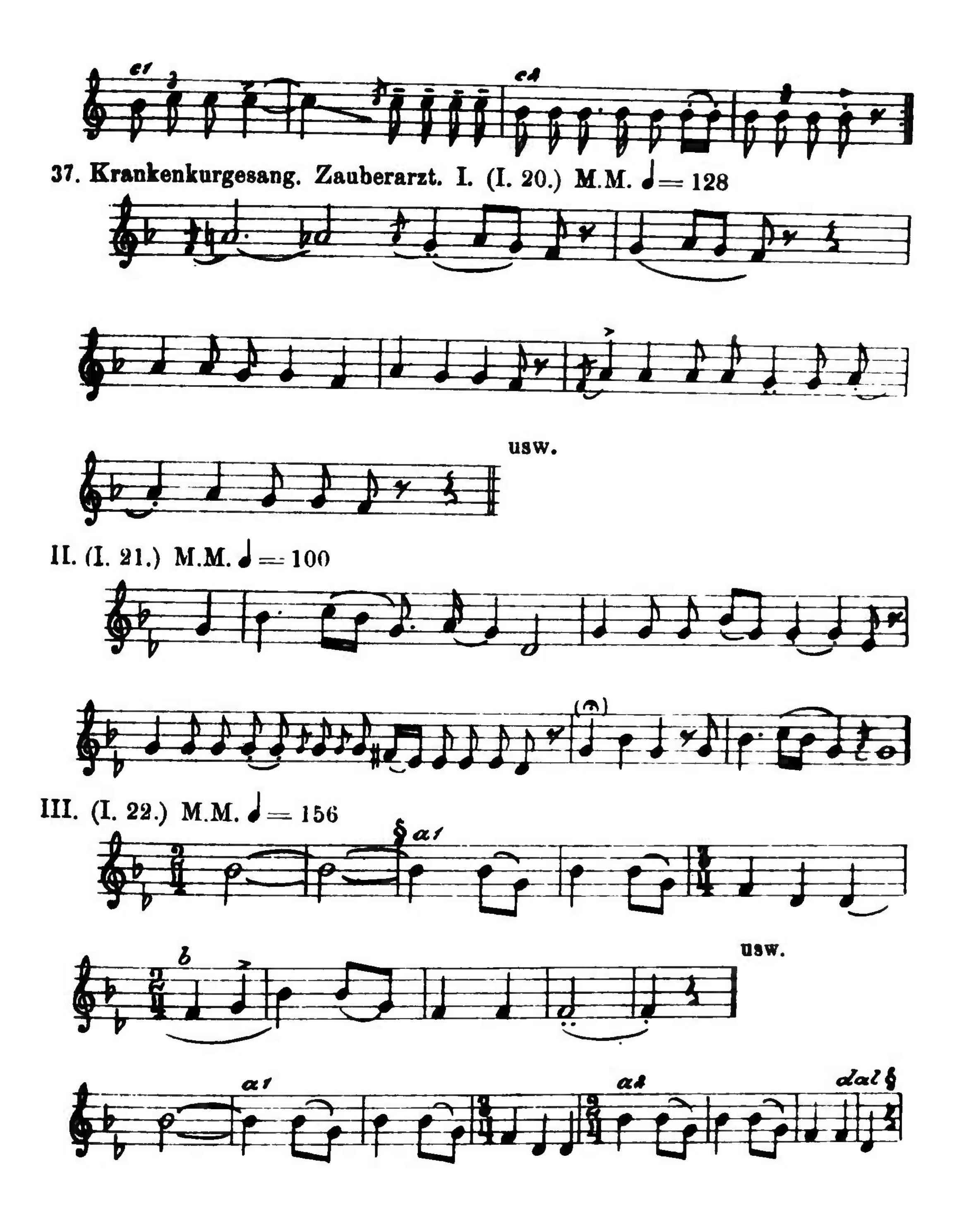

A.
10 × 3/4
B.
♩. = 60
8 × 3/4
C.
usw.
II. (I. 18.) M.M. 𝅗𝅥 = 80
E.
A
B


D
F.
H.
J
C
usw.
III. (I. 19.) M.M. ♩ = 102
D.C.
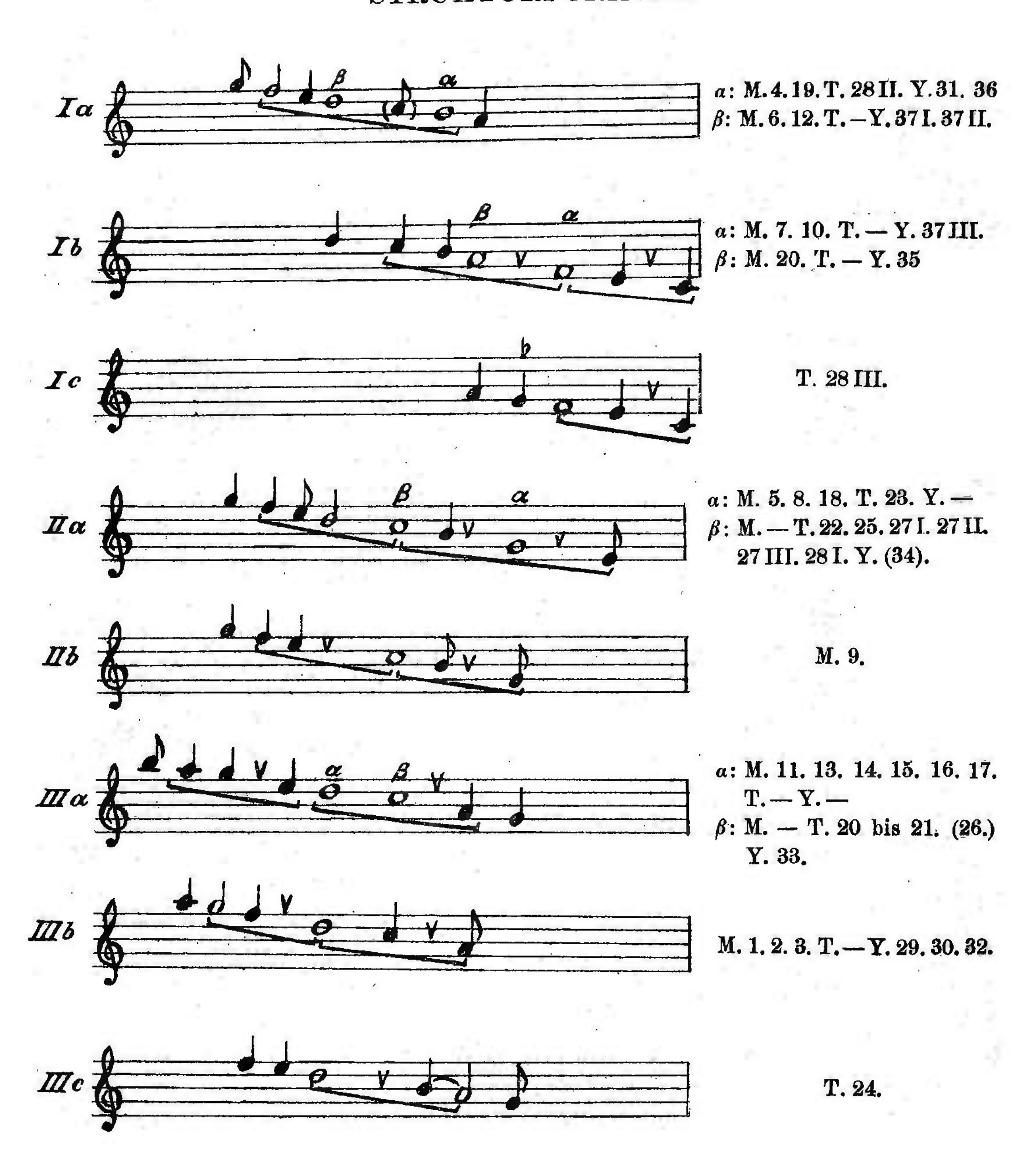

28. Krankenkurgesang. Zauberarzt. I. (I. 25.)
acc.
ff
♩ = 140
usw.
II. (I. 27, 30.)
ff
pp
bauchrednerisch
8° Falsett
usw.
III. (I. 29.) M.M. ♩ = 96
A1
B1+
A2
B2
A3
B3
C.
usw.


C. YEKUANÁ 1. KUNUANÁ
29. Tanzgesang zamáye. Mann. (I. 49.) M.M. ♩= 116
30. Tanzgesang uaiχáma. Mann. (I. 31.) M.M. ♩= 144 2. YEKUANÁ
31. Tanzgesang kāštahumu. Mann. (I. 34.) M.M. ♩= 100
pp
32. Tanzgesang āžímanę. Mann. (I. 48.) M.M. ♩.= 104
33. Tanzgesang diuai. Mann. (I. 32.) M.M. ♩= 180


34. Tanzgesang kauaraxtú. Mann. (I. 47.) M.M. ♩= 92
D. C.
35. Tanzgesang hędẹ́ha. Mann. (1. 35.) M.M. ♩= 100
usw.
Frauen.
36. Tanzgesang Kẹ(e)déna (bei Überreichen des Kaširí). (I. 33.) M.M. ♩= 94


e1
e2
37. Krankenkurgesang. Zauberarzt. I. (I. 20.) M.M. ♩= 128
usw.
II. (I. 21.) M.M. ♩= 100
III. (I. 22.) M.M. ♩= 156
§ a1
usw.
a1
a2
dal §

STRUKTURFORMELN



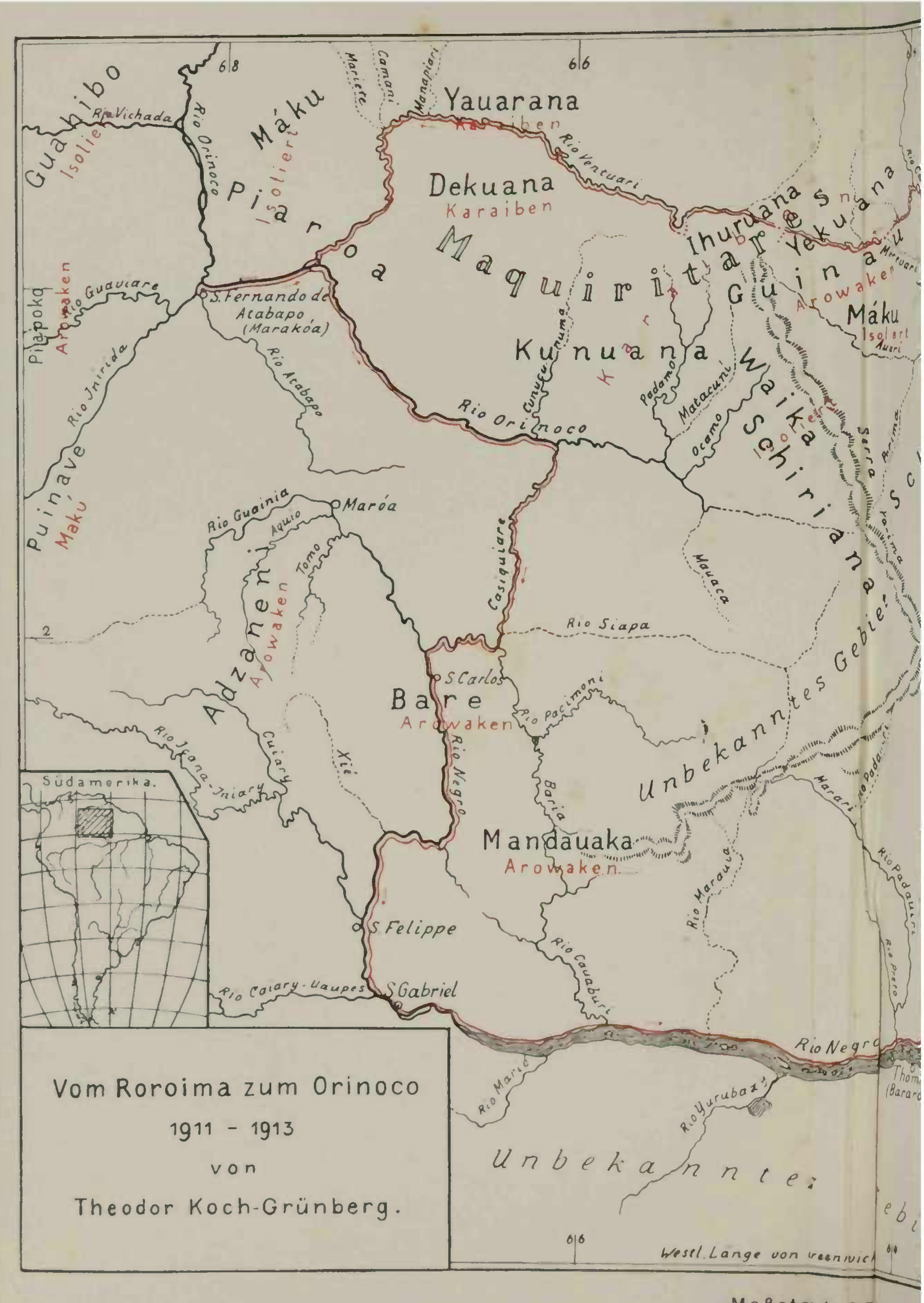
Notendruck von Carl Grüninger Nachf. Ernst Klett, Stuttgart.

LITERATUR

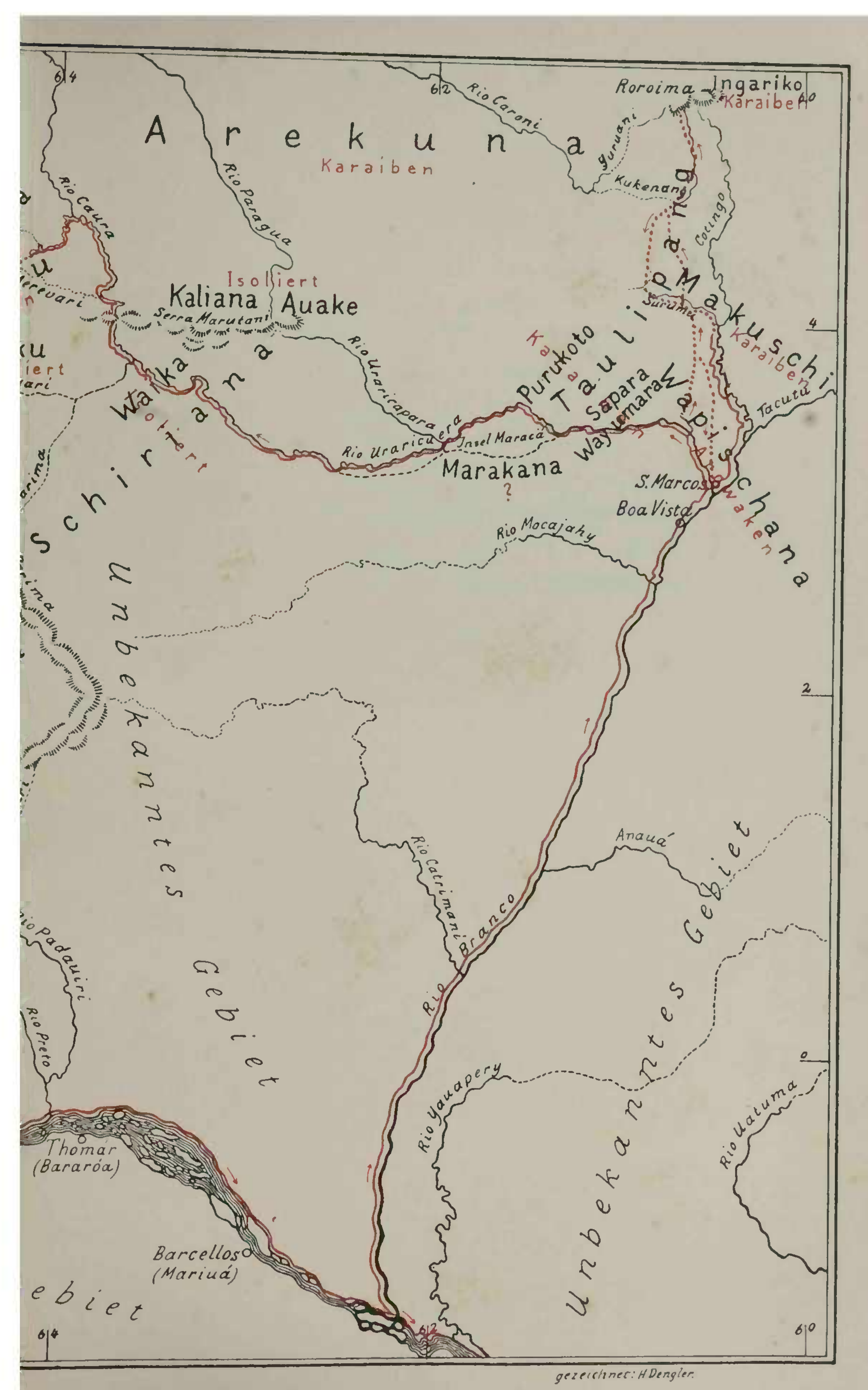
1. K. F. Appun, Die Indianer in Brittisch Guayana. Ausland 1871.
2. H. Balfour, The Natural History of the Musical Bow, Oxford 1899.
3. E. Bohn, Die Nationalhymnen europäischer Völker, Breslau 1908.
4. J. Chaffanjon, L'Orénoque et le Caura, Paris 1898.
5. P. Fr. X. Eder, Descriptio provinciae Moxitarum in regno Peruano, Bndapest 1791. (Nach Nordenskiöld.)
6. P. Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, Berlin 1891.
7. C. Engel, An Introdnction to the Study of National Mnsic, London 1866.
8. L. Erk und F. M. Böhme, Dentscher Liederhort, 3 vol., Leipzig 1893.
9. E. M. v. Hornbostel, Phonographierte Melodien aus Madagaskar nnd Indonesien, Forschnngsreise S. M. S. Planet 1906/07, **5**, 1909.
10. — Wanyamwezi-Gesänge, Anthropos **4**, 1909.
11. — Notizen über kirgisische Musikinstrumente und Melodien, in R. Karutz, Unter Kirgisen nnd Turkmenen, Leipzig 1911.
12. — Zwei Gesänge der Cora-Indianer, in K. Th. Preuß, Die Nayarit-Expedition, **1**, Leipzig 1912.
13. — Die Musik auf den nordwestlichen Salomo-Inseln, in R. Thurnwald, Forschnngen auf den Salomo-Inseln nnd im Bismarck-Archipel, Berlin 1911.
14. — Ruanda-Gesänge, in J. Czekanowski, Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907/08, **6**/1, Leipzig 1917.
15. W. Joest, Ethnographisches und Verwandtes aus Guayana. Internationales Archiv für Ethnographie **5**, Suppl., Leiden 1893.
16. Th. Koch-Grünberg, Aruaksprachen, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien, **41**, 1911.
17. — Zwei Jahre unter den Indianern, Berlin 1909.
18. — Abschluß meiner Reise durch Nordbrasilien znm Orinoco, Zeitschrift f. Ethnologie **45**, 1913.
19. — Vom Roroima zum Orinoco, Berlin, **1**/**2**, 1916/17.
20. R. Lehmann-Nitsche, Patagonische Gesänge und Musikbogen, Anthropos **3**, 1908.
21. I. Lublinski, Der Medizinmann bei den Natnrvölkern Südamerikas, Z. f. E. **52**, 1920.
22. C. Fr. Ph. v. Martius, Reise in Brasilien, München 1831.
23. — Beiträge zur Ethnographie Amerika's zumal Brasiliens, Leipzig 1867.
24. Ch. W. Mead, The Musical Instruments of thc Incas, Amer. Museum Journal **3**, Suppl., New York 1903.
25. A. C. Moule, Chinese Musical Instruments, Journ. R. Asiatic Society, North China Branch, **39**, 1908.
26. E. Nordenskiöld, Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco (Südamerika), Göteborg 1918.
27. — The Changes in the Material Cultnre of Two Tribes under the Influence of New Surroundings, Göteborg 1920.
28. K. Th. Preuß, Ethnographische Ergebnisse einer Reise in der mexikanischen Sierra Madre, Z. f. E. **40**, 1908.
29. — Die Nayarit-Expedition **1**, Leipzig 1912.
30. — Religion und Mythologie der Uitoto, Göttingen 1921.
31. J. Barboza Rodrignes, Pacificação dos Crichanás, Rio de Janeiro 1885. (Nach Koch-Grünberg.)

32. C. Sachs, Die Mnsikinstrumente Birmas und Assams, Sitz.-Ber. Akad. München **38**, 1917.
33. — Handbuch der Musikinstrumentenkunde, Leipzig 1920.
34. — Die Musikinstrumente des alten Ägyptens, Mitt. a. d. ägypt. Slg., Berlin 1921.
35. J. Sanchez Labrador (1770), El Paraguay católico, Buenos Ayres 1910. (Nach Nordenskiöld.)
36. M. Schmidt, Über altperuanische Gewebe mit szenenhaften Darstellungen, Baeßler-Archiv **1**/1 1910.
37. — Die Paressi-Kabiši, Baeßler-Archiv **4**, 4/5 1914.
38. P. W. Schmidt, Kulturkreise und Knlturschichten in Südamerika, Z. f. E. **45**, 1913.
39. R. Schomburgk, Reisen in Britisch Guiana, Leipzig 1847/48.
40. R. Shelford, An Illustrated Catalogue of the Ethnographical Collection of the Sarawak Museum, Part I Musical Instruments, Journ. R. Asiat. Soc. Straits Branch, June 1904.
41. K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens[2], Berlin 1897.
42. E. Stephan, Südseekunst, Berlin 1907.
43. B. Struck, Afrikanische Kugelflöten, Koloniale Rundschau 1922.
44. G. Teßmann, Die Kinderspiele der Pangwe, Baeßler-Archiv **2**, 5/6, 1912.
45. E. F. Im Thurn, Among the Indians of Gniana, London 1883.
46. R. Thnrnwald, Forschnngen auf den Salomo-Inseln und im Bismarck-Archipel, **1**, Berlin 1912.

NAMEN- UND SACHREGISTER



Vom Roroima zum Orinoco
1911 - 1913
von
Theodor Koch-Grünberg.
Südamerika.
Maßstab 1: 37
Westl. Lange von Greenwich
Guahibo
Isoliert
Rio Vichada
Rio Orinoco
Máku
Isoliert
Piaroa
Isoliert
Yauarana
Karaiben
Rio Venturi
Dekuana
Karaiben
Maquiritare
Ihuruana
Yekuana
Guinau
Arowaken
Máku
Isoliert
Auari
Kunuana
Karaiben
Waika
Schiriana
Isoliert
Unbekanntes Gebiet
S. Fernando de Atabapo (Marakóa)
Rio Atabapo
Rio Guaviare
Piapoko
Arowaken
Rio Inirida
Puinave
Máku
Rio Orinoco
Cunucunuma
Padamo
Matacuni
Ocamo
Mavaca
Rio Siapa
Casiquiare
Maróa
Rio Guainia
Aquio
Tomo
Adzaneni
Arowaken
S. Carlos
Bare
Arowaken
Rio Pacimoni
Rio Negro
Baria
Mandauaka
Arowaken
Rio Içana-Iniary
Cuiary
Xié
S. Felippe
Rio Caiary-Uaupes
S. Gabriel
Rio Cauaburi
Rio Marauia
Rio Negro
Rio Marié
Rio Yurubaxy
Unbekanntes Gebiet
Rio Padauiri
Rio Preto
Marari
Serra Parima
Uraricoera
Mariete
Camani
Manapiari
Rio Ventuari



Arekuna
Karaiben
Roroima
Ingariko
Karaiben
Rio Caroni
Rio Paragua
Rio Caura
Isoliert
Kaliana
Auake
Serra Marutani
Kukenang
Cotingo
Surumu
Taulipang
Makuschi
Karaiben
Purukoto
Sapara
Wayumara
Wapischana
Aruaken
Tacutu
Rio Uraricapara
Rio Uraricuera
Insel Maracá
Marakana
S. Marcos
Boa Vista
Rio Mocajahy
Schiriana
Waika
Unbekanntes Gebiet
Rio Catrimani
Rio Branco
Anauá
Rio Padauiri
Rio Preto
Rio Yauapery
Rio Uatuma
Thomár
(Bararóa)
Barcellos
(Mariuá)
64
62
60
4
2
0
gezeichnet: H. Dengler.

000

DRUCKFEHLERVERZEICHNIS

A. Druckfehler im Text

Seite 227, Zeile 2 von oben „getroffen" statt „getoffen".
Seite 196, Zeile 13 von oben „Höhe" statt „Hühe".

B. Berichtigungen zu den Notenbeispielen[1]

Nr. 3, Zeile 2, letzter Takt (c_3), vierte Note lies: 𝅘𝅥𝅯 statt 𝅘𝅥𝅯.
Nr. 4, Anfang, fehlt a_1 (Motivbezeichnung).
Nr. 6, 2. Takt, lies **d** statt a (Motivbezeichnung).
Nr. 13, Zeile 3 und 5, fehlen die Taktstriche vor $\frac{2}{2}$.
Nr. 14, Zeile 3, Takt 4 (B_3), fehlt der Bogen unter den ersten beiden Noten.
Nr. 15, Anfang, lies $\frac{2}{4}$.
Nr. 17, fehlt der Bogen unter den letzten drei Noten.
Nr. 19, die Textsilben sind der Phrasierung entsprechend zurechtzurücken.
Nr. 20, auf jedes Viertel ein Schlag.
Die Überschrift „20 bis — usw." gehört eine Zeile tiefer.
Nr. 27 I, Zeile 3 (Schluß von A): „$10 \times \frac{3}{4}$" gehört über die Fermate.
Nr. 27 II, fehlt die Fermate über der Schlußnote.
Nr. 28 I, Zeile 1, fehlen Bogen unter jeder Triole.
Nr. 28 II, 29, 30, 31, 33, lies **m** statt 〰
Die Überschrift „2. Yekuaná" gehört **vor** Nr. 30.
Nr. 30, 32, 37 II fehlt „usw." am Schluß.
Nr. 31, fehlt der Bogen unter den ersten beiden Noten.
Nr. 33, Zeile 2, 2. Takt (b_3), lies 𝄿 statt 𝅘𝅥𝅯.
Nr. 34, Zeile 3, Ende: tilge den Taktstrich.
Nr. 34, Zeile 4, 3. Takt, 4. Note, lies c_3 statt h_1.

---

[1] Durch ein Versehen ist die Notenbeilage unkorrigiert gedruckt worden. Die Berichtigungen beschränken sich auf das sachlich Nötigste.

Verlag Strecker und Schröder in Stuttgart

Adam, Dr. Leonhard, **Hochasiatische Kunst.** 36 Tafelbilder. 53 Seiten Text. Bestes holzfreies Papier. Kartoniert 3,50, Halbleinenband 4,50.

Burger, Dr. Friedrich, **Die Küsten- und Bergvölker der Gazellehalbinsel.** Ein Beitrag zur Völkerkunde von Neuguinea unter besonderer Hervorhebung rechtlicher und sozialer Einrichtungen. Mit 10 Tafeln, 2 Karten und 4 Abbildungen. 80 Seiten. Geh. 3,—.

Buschan, Dr. Georg, **Illustrierte Völkerkunde**

Band I: 20 Tafeln, 290 Abbildungen, 4 Völkerkarten und 686 Seiten. Lasch, Einführung in die vergleichende Völkerkunde; Dr. W. Krickeberg, Amerika; Dr. A. Haberlandt, Afrika; Literaturverzeichnis, Register. Halbleinenband 15,— Ganzleinenband 17,—.

Band II: 49 Tafeln, 587 Abbildungen, 9 Völker- und Sprachenkarten und 1078 Seiten. Dr. G. Buschan, Australien und Ozeanien; Dr. A. Byhan, Nord-, Mittel- und Westasien; Dr. A. Haberlandt, Vorderindien; Prof. Dr. M. Haberlandt, Ostasien; Dr. Robert Heine-Geldern, Südostasien. Halbleinenband 25,—, Ganzleinenband 27,—.

Band III ist eine Völkerkunde Europas und der Mittelmeergebiete und erscheint 1924.

Eisenstädter, Dr. Julius, **Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde.** VIII und 206 Seiten. Geh. 4,50.

Eickhoff, Dr. Heinrich, **Die Kultur der Pueblos in Arizona und New Mexico.** Mit 1 Karte. VIII und 78 Seiten. Geheftet 2,—.

Festschrift, Eduard Hahn zum 60. Geburtstag, dargebracht von Freunden und Schülern. 1 Titelbild, 1 Tafel, 1 Karte und 16 Abbildungen. XII und 368 Seiten. Geheftet 7,—.

Beiträge von E. Fischer, M. Hilzheimer, Th. H. Engelbrecht, E. Werth, A. Vierkandt, A. Knabenhans, P. Hambruch, R. Sieger, H. Magnus, W. Vogt, R. Prietze, R. Mielke, H. Mötefindt, P. Sartori, H. Greßmann, J. Bolte, F. Boehm, K. Brunner, L. Frobenius, M. Meyerhof, O. Ebermann, R. Böhme.

Festschrift für Eduard Seler. Dargebracht zum 70. Geburtstag von Freunden, Schülern und Verehrern. Mit 15 Tafeln in Lichtdruck, 2 Karten und 62 Abbildungen im Text. VIII und 654 Seiten. Geheftet 18,—, Ganzleinenband 26,—.

Beiträge von Leonhard Adam, E. P. Dieseldorff, Georg Friederici, A. Grünwedel, Eduard Hahn, G. Harms, W. v. Hoerschelmann, Theodor Koch-Grünberg, Fritz Krause, P. Kreichgauer, Walter Lehmann, Th. Loesener, John Loewenthal, Otto Lutz, E. Nordenskiöld, K. Th. Preuß, Karl Sapper, Max Schmidt, P. W. Schmidt, G. Schweinfurth, Cäcilie Seler-Sachs, F. Termer, Therese Prinzessin von Bayern, A. Vierkandt, H. Weber, F. v. Wieser.

Die Preise sind für Deutschland Grundpreise (mal Schlüsselzahl des Buchhandels), für das Ausland Schweizerfrankenpreise.